М. А. БУЛАТОВ

ЛЕНИНСКИЙ АНАЛИЗ НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

М. А. БУЛАТОВ

ЛЕНИНСКИЙ АНАЛИЗ НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Логико-диалектические и историко-философские проблемы

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКОВА ДУМКА»
КИЕВ — 1974

3К26
Б90

Работа посвящена критическому анализу В. И. Лениным идеалистической диалектики в немецкой классической философии от Канта до Фейербаха. Основное внимание уделено тем вопросам теории познания, диалектической логики, истории философии, которые были выделены В. И. Лениным в качестве наиболее актуальных и рассматривались им в широком историко-философском контексте. Автор раскрывает значение ленинской методологии в исследовании соотношения теории познания, логики и диалектики, в определении места категорий «цель», «идея», «истина», «деятельность» в общей структуре философского знания, в выработке общих принципов критики истории философии, в использовании классического наследия в современной борьбе идей.

Рассчитана на научных работников, преподавателей, аспирантов, студентов философских факультетов.

Ответственный редактор
член-корреспондент АН УССР
В. И. Шинкарук

Рецензенты:
кандидаты философских наук
А. А. Пашкова, В. С. Горский

Редакция философской литературы

Б $\frac{10501-111}{M221(04)-74}$ 116—74

© Издательство «Наукова думка», 1974 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Историко-философские проблемы занимают значительное место в научном наследии В. И. Ленина. Наряду с положительной разработкой философских проблем общего характера, проблем диалектического и исторического материализма, философских вопросов естествознания и обществознания В. И. Ленин уделяет большое внимание истории философии. Им проработаны, основательно изучены «Метафизика» Аристотеля, «Гераклит Темный из Эфеса» Лассаля, «Лейбниц» и др. сочинения Фейербаха, сочинения Гегеля.

Знаменательно, что основная масса произведений по истории философии изучена Лениным в годы империалистической войны и подготовки пролетарской революции в России. В. И. Ленин изучал диалектику, чтобы, пользуясь этим методом, иметь возможность охватить в понятиях многогранный, подвижный, непрерывно меняющийся мир предреволюционного времени.

Миросозерцание Ленина насквозь исторично не только в смысле применения философского принципа историзма к анализу действительности, но и в выборе объекта исследования. В отличие от домарксовского материализма, ориентированного на природу (механистического, антропологического материализма), К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин главным объектом своих исследований сделали общество и его историю. Философский натурализм был заменен диалектико-историческим материализмом. Диалектический материализм как философская основа всего марксизма может быть таковой только потому, что связан с историческим материализмом.

Интерес к истории в-целом, истории познания в частности, вообще характерен для эпох крутой ломки общественных отношений, для революционных эпох. Ибо в революции и теоретически и практически стоит задача объяснить и реализовать критическое отношение обновляемого настоящего к прошлому, сознательно творить будущее, тогда как во времена общественного застоя деятельность людей осуществляется преимущественно в рамках «настоящего». Марксизм как высшее достижение человеческой мысли опирается на изучение истории, в том числе и истории философии.

В настоящей работе делается попытка охватить ряд крупных вопросов, связанных с темой «Ленин и немецкая классическая философия», главным образом вопросов истории философии, логики, диалектики и теории познания.

При этом учения немецких философов рассматриваются не

сами по себе, а лишь в той мере, в которой они были предметом изучения Ленина (поэтому не анализируется учение Шеллинга). Лишь в отдельных случаях названная мера преступается.

В целом немецкие философы от Канта до Гегеля развили ряд положительных идей методологического характера. На выявление этого положительного и была направлена в основном критическая исследовательская работа Ленина. Другая сторона этих исследований — разоблачение негативных и реакционных черт немецкого идеализма, особенно в связи с использованием их в неокантианстве, неогегельянстве, махизме и иных течениях буржуазной философии.

Исследования В. И. Ленина по проблемам диалектики были продиктованы насущными задачами общественной жизни предреволюционного времени. В Тезисах ЦК КПСС к 100-летию со дня рождения В. И. Ленина в этой связи указывается: «Необходимость осмысления новых процессов исторического развития, совершенствования марксистской методологии, задачи идеологической борьбы потребовали от партии большевиков и ее вождя глубочайшего анализа актуальных философских вопросов. Работы Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», «Философские тетради» и другие развивают и обогащают идеи трудов Маркса и Энгельса по диалектическому и историческому материализму» [1].

Отмечается также, что «непреходящее значение имеют дальнейшая разработка Лениным материалистической диалектики, исследование им проблем теории познания и диалектического материализма, его идея союза естествознания и философии».

Актуальность этих проблем сохраняется и в настоящее время. Необходима «дальнейшая разработка материалистической диалектики, теории познания и логики, методологических проблем общественных, естественных и технических наук...» [2]

Неоценимую помощь в этой разработке оказывает ленинское философское наследие, в том числе и его диалектико-материалистический анализ истории философии.

Изучение ленинского историко-философского наследия, которое является образцом философской критики,— важная и еще неоконченная работа. Внести в нее посильный вклад — цель настоящей монографии.

---

[1] К 100-летию со дня рождения Владимира Ильича Ленина. Тезисы Центрального Комитета Коммунистической Партии Советского Союза. М., 1970, с. 14.

[2] О мерах по дальнейшему развитию общественных наук и повышению их роли в коммунистическом строительстве. Постановление ЦК КПСС. «Коммунист», 1967, № 13, с. 8.

ЛЕНИНСКИЕ ПРИНЦИПЫ КРИТИКИ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Отношение Ленина к немецкой классической философии — это критическое отношение. Переработка учения Гегеля, «выборка» положительных сторон его и учений других мыслителей, «материалистическое прочтение» их и т. д.— все это различные моменты того, что называется критикой. Поэтому прежде всего мы в общих чертах рассмотрим сущность критической деятельности и ее принципы, которым следовал Ленин в своей переработке классического наследия. Сделать это тем более важно, что критика — одна из важнейших функций знания.

В знании можно выделить несколько аспектов. Оно выполняет теоретическую функцию, т. е. отражает действительность; играет практическую роль в преобразовании реальности; по отношению к более частным видам знания или бытия является методом; наконец, выполняет функцию критики или самокритики.

Последний аспект изучен меньше других, однако его значение огромно: никакое движение, развитие человеческого мира невозможно без критической деятельности. Разумеется, мы сможем остановиться лишь в самых общих чертах на понятии критики: детальный его анализ — предмет специального исследования. Неразработанность этого понятия затрудняет изучение ленинских принципов критики буржуазной философии. Главное состоит в том, чтобы выделение тех или иных принципов, их последовательность были закономерными, а не произвольными, и связь между ними имела внутренний характер. Мы попытаемся наметить здесь способ выделения этих принципов и их связи.

Критика есть особый вид деятельности, характеризующийся специфическими предметом и средствами его изменения.

Предметом критики является человеческий мир — его знание или действительность, созданная им, природа же —

лишь в той мере, в какой она может быть переделана. «Критиковать» устройство солнечной системы или всего мироздания нет смысла, ибо они неподвластны человеку. То, что человек может создать, он может и разрушить, и только по отношению к таким предметам возможна критика. Легко видеть, что круг этих предметов увеличивается в ходе истории, по мере того, как человек осваивает мир и подчиняет его своей воле и знанию. В целом, круг предметов критической деятельности у́же, нежели круг предметов познания; его границы совпадают с границами практической деятельности. В связи с различием предметов и критика приобретает специфические формы. Мы в дальнейшем будем говорить о критике философских учений.

Своеобразие и круг объектов критики вычленяются особой природой критического действия. С этой стороны критика есть способ разрушения тех или иных философских систем. В отличие от других видов деятельности, в ней преобладает *отрицание*, уничтожение, разложение наличных форм знания. Поскольку же для человека разрушение, отрицание не может быть самоцелью, то критика выступает как необходимое *средство*, орудие развития знания. Всеобщность и необходимость критики вытекает именно из того, что никакое созидание невозможно без разрушения. Но отрицание и созидание — две неразрывные стороны всякой деятельности, в том числе и познавательной. Не случаен поэтому двойной заголовок основного труда Маркса: *«Капитал. Критика политической экономии»*. Положительная теория капитализма возникает как результат критической переработки предыдущего знания и изучения наличной действительности. Показательны в этом отношении и другие работы Маркса «К критике политической экономии», «К критике гегелевской философии права», работа Маркса и Энгельса «Святое семейство. Критика критической критики» и многие другие. Собственно все сочинения Маркса, Энгельса и Ленина носят такой характер, даже если в заголовке и не значится слово «критика». Объясняется это тем, что их теория возникла не в стороне от столбовой дороги человеческого познания, а есть критическое усвоение всей прежней познавательной деятельности и ее дальнейшее развитие.

Можно поэтому сказать, что критика — это особый способ познания общественных явлений вообще, знания, философских учений в частности,— способ, в котором на

первом плане стоит отрицательная, разрушительная природа человеческой деятельности. Вследствие этого критика образует *специфический путь познания.* Ее цель — открытие, обнаружение «недостатков» общественных предметов или, если иметь в виду знание,— обнаружение иллюзий, заблуждений, обмана и т. д., выступающих в форме знания.

Вообще всякое знание, в том числе и философское, имеет исторически относительный характер. Если бы знание было абсолютно, критике нечего было бы делать. На деле же в нем всегда есть момент, сторона заблуждения, сознательного (обмана) или бессознательного, и если познание вообще стремится к достижению *истины,* критика открывает *ограниченность, заблуждение, ложь.* Обнаруживая такие границы, она тем самым перешагивает их и ведет знание дальше, развивает его.

Критика философских систем есть также особый путь познания, имеющий свои ступени и характерные черты. В этом плане на разных ступенях познания можно выделить те или иные принципы критической деятельности и тем самым понять их в единстве и целостности, в виде системы, а не произвольной суммы положений.

Важная особенность критики как способа познания философских учений — отсутствие чувственной ступени познания. Здесь критика имеет дело не с единичными чувственными вещами, а с той или иной системой понятий, категорий, и потому началом процесса критики является не непосредственно созерцание, она сразу начинается с абстрактного мышления. Так как объект критики — совокупность понятий, то и субъект, соответствующий ему, есть прежде всего мыслящий субъект.

Разумеется, чувственность не может быть полностью устранена. В известной мере она присутствует и здесь: мысль имеет материальную оболочку — слово. И потому зрение или слух, иногда же и осязание — это те средства, с помощью которых устанавливается контакт со словом, непосредственно соединяется человек и критикуемый объект. Уместна аналогия с познанием обычных вещей, где человек должен пробиться сквозь «кору» их непосредственности и добраться до сущности. Так же сквозь слово усматривается понятие, заключенное в нем. Причем преодоление этой словесной оболочки может иметь свои трудности, если мы имеем дело, скажем, с иностранным языком. При работе с родным языком эта преграда отпадает.

Мышление субъекта, спяв материю слова, сталкивается вплотную с тем содержанием, которое воплощено в критикуемом учении. При этом важно иметь в виду, что мышление — не бесформенный эфир локковской рефлекции, не tabula rasa, которая получает содержание извне: в противном случае возможно было бы только усвоение учения, а не критика. Нет, мышление личпости есть тоже определенная содержательная система. Вследствие этого, усваивая неизвестное знание, она проводит прежде всего *сопоставление* двух систем, внешнее сравнение их.

Принцип сопоставления, или сравнения, есть необходимое правило, закон критической деятельности. В. И. Ленин в трех первых главах «Материализма и эмпириокритицизма» дает развернутое и систематическое сравнение «теории познания эмпириокритицизма и диалектического материализма». Критическое сопоставление продолжается и в последующих главах, хотя это и не выражено в их заглавиях. В «Философских тетрадях» мы постоянно встречаемся с сопоставлением материализма и идеализма, агностицизма и учения о практике как критерии познания, сравнением Гегеля, Канта и т. д.

Поэтому мы не можем согласиться с Т. И. Ойзерманом, который в статье «Ленинские принципы научной критики идеализма» пишет, например, что «критика экзистенциализма не требует обязательного сопоставления этой философии с диалектическим материализмом» [*16, 12*]*. Т. И. Ойзерман не учел, что сопоставление критикующей и критикуемой философских систем абсолютно необходимо, хотя оно не всегда может *излагаться*, записываться в сочинении. Оно осуществляется даже в самом «чтении», в ознакомлении с философской системой. В этом состоит смысл слов Ленина: «Я вообще стараюсь читать Гегеля материалистически...» [*3, 29,* 93]. Здесь не только происходит сопоставление двух типов мировоззрения, но и — невозможная без него — материалистическая переработка учения Гегеля.

При более детальном анализе процесс критики можно абстрактно расчленить па последовательные этапы. Этот процесс начинается с изучения критикуемой системы. Зна-

---

* В ссылках на литературу первая цифра *курсивом* обозначает номер по списку в конце книги, вторая *курсивом* — том из собрания сочинений, цифра прямым шрифтом — страницу.

ние, выраженное в системе знаков языковой материи, осознается, актуализуется, усваивается. Самое главное здесь — восстановить данное знание в его непосредственном авторском значении, исходном бытии, не видоизменяя его своей рефлексией.

На этой ступени мы должны стремиться к непредвзятому ознакомлению с объектом критики, ввести его в поле нашего зрения. Все это означает «*объективность* рассмотрения», без которого невозможно никакое познание, поскольку оно направлено не на нас самих, а на *объект*. Замечательно, что это требование Ленин ставит на первое место среди «элементов диалектики» [*3*, *29*, 202].

Принцип объективности касается не только таких вещей, как предметы природы, несозданные человеком, но и продуктов его деятельности. На этом приходится особенно настаивать, ибо часто кажется, что знание, в отличие от вещей природы, есть дело произвола, а потому (поскольку оно определяется не только внешними вещами, но также волей и сознанием человека) с ним можно обращаться *произвольно*. Такой подход характерен для волюнтаризма и метафизического материализма, которые не понимают материальных, объективных корней познания, не видят его основы, и, следовательно, рассматривают его формообразования как нечто случайное, а потому и произвольно с ним обращаются.

Марксизму такой подход к изучению и критике философских идей глубоко чужд. Научная критика видит в них также объективные факты; если же они — заблуждения, иллюзии, порождение произвола, то строго научное объяснение их возникновения оказывается еще более актуальным.

Можно сослаться при этом на «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленина: произведенное им сравнение марксистской и махистской философии имело целью выявление *объективных* особенностей учения Маха и Авенариуса, *отграничение* этого учения от пролетарского мировоззрения, с которым русские «марксисты» его смешивали, не умея разглядеть то, что присуще ему самому по себе, как совокупности объективных фактов.

Что буржуазные философы не соблюдают этого принципа — понятно. Для них характерно, в особенности если они критикуют марксистскую философию, извращение ее подлинного содержания, отождествление ее с механическим

материализмом, давно преодоленным диалектико-историческим материализмом, или с гегелевской идеалистической диалектикой и тому подобные приемы. Объективность действительности и знания — против интересов современной буржуазии, и она путем извращения старается подорвать доверие к этому принципу нашей критики. Лишь у марксистов есть подлинно объективные основания для проведения указанного принципа. И от соблюдения его в большой мере зависит эффективность критики. Ведь если этот принцип нарушить, критика будет попадать не в объект, а в наше субъективное действование — в нас самих.

Дальнейшим шагом критической деятельности является обнаружение того конструктивного принципа, который заложен в философском учении как системе, и исследование его развертывания. Так, В. И. Ленин, открыв субъективно-идеалистический принцип философии махизма, прослеживает его на материале всего махистского учения, в способе трактовки всех или большинства философских категорий (природы, материи, вещи в себе, опыта, причинности и необходимости, общественного бытия и общественного сознания и т. д.).

Также исследует он принцип объективного идеализма в философии Гегеля, в его логике, философии истории, в понимании природы, буквально во всех понятиях и разветвлениях гегелевской системы. Объясняется это тем, что принцип не есть отдельное положение, стоящее рядом с другими. Принцип есть закон, организующий систему знания, и дать критику принципа, т. е. принципиальную критику учения, значит исследовать всю систему знания философа. Поэтому принцип системности имеет громадное значение в критической деятельности: он направлен против цитатничества, ориентирует исследователей на критику концепции.

Нарушение этого принципа можно встретить очень часто. На страницах многотомной истории философии, изданной Академией наук СССР, недостаточно раскрывается структура концепций, принципы, ее организующие, целостный вид концепций. Каково учение Бертрандо Спавенты? Это не известно, хотя на нескольких страницах «показывается» неогегельянский характер его философии. Анализ недостатков производится часто без достаточного эмпирического обоснования. Из учения, системы, целостного воззрения берется одна или несколько мыслей и на них стро-

ится утверждение или разоблачение автора. Такая «критика» не двигает знание вперед, не играет воспитательной роли, на которую она рассчитана.

Задача критики — «разрушить» данную систему мысли. Но если это разрушение, отрицание — не чисто словесное, его непременным условием является открытие противоречия в критикуемом учении. Принцип противоречия играет здесь методологическую роль: он позволяет выйти за пределы исследуемого предмета. Так, противоречия кантовской «вещи в себе» преобразовали философию Канта в фихтеанство, противоречие метода и системы в философии Гегеля привело к ее разложению и к переходу на новую ступень знания. Эти факты В. И. Ленин обстоятельно исследовал в своих сочинениях. Так, он часто подчеркивает, что позиция Маха — естествоиспытателя или практика заставляет его формулировать материалистические положения, *противоречащие* принципу его философии.

Здесь, как и везде, можно говорить о внутренних и внешних противоречиях. Например, Ленин противополагает кантовское и свое понимание «вещи в себе». Это — внешнее противоречие, ибо не оно образовало переход к системе Фихте. Но Ленин вскрывает и внутреннее противоречие кантианства, когда характеризует его как смешение материализма и идеализма, признание Кантом существования «вещи в себе» и утверждение о ее непознаваемости (Кант доказывает, что она есть и, стало быть, *знает* некоторое ее свойство — объективность!).

Особенностью критики является соединение двух этих видов противоречий. Ведь критик подходит к исследуемой системе со сложившейся другой системой и противополагает их. Но остановиться на этом нельзя: нужно проникнуть внутрь системы, вскрыть противоречивость ее ядра, сущности, принципа. Задача состоит в том, чтобы открыть имманентное противоречие, которое приводит к разложению системы.

Критика при помощи марксистской философии, образующей высшую ступень в развитии философского знания, есть как бы сокращенное, очищенное от трудностей и случайностей воспроизведение собственной истории критикуемого учения. В этом глубокий смысл ленинского резюме о «физическом идеализме»: «Одним словом, сегодняшний «физический» идеализм точно так же, как вчерашний «фи-

виологический» идеализм, означает только то, что одна школа естествоиспытателей в одной отрасли естествознания скатилась к реакционной философии, не сумев прямо и сразу подняться от метафизического материализма к диалектическому материализму. Этот шаг делает и сделает современная физика, но она идет к единственно верному методу и единственно верной философии естествознания не прямо, а зигзагами, не сознательно, а стихийно, не видя ясно своей «конечной цели», а приближаясь к ней ощупью, шатаясь, иногда даже задом. Современная физика лежит в родах. Она рожает диалектический материализм». [*3, 18,* 331—332]. Поскольку существовала уже эта «конечная цель» развития знания, к которой двигалась физика, она выполняла по отношению к последней критическую функцию — ускорить роды, без шатаний, прямо и сразу довести физическое знание до философии марксизма.

Роль марксизма и по отношению к системам буржуазной философии состоит в том, чтобы обнажить их противоречия и ускорить их внутренний крах. Критическая деятельность есть «выпрямление тех зигзагов и перестановок» мысли, которые порождаются извращенными общественными отношениями.

«Противоречие ведет вперед» (Гегель) — от одной системы к другой, третьей и т. д. Таким образом определяется место данного философского учения среди других. Ленин четко сформулировал это методологическое требование в связи с махизмом: «...Необходимо определить место эмпириокритицизма, как одной очень маленькой школки философов-специалистов, среди остальных философских школ современности. Начав с Канта, и Мах и Авенариус пошли от него не к материализму, а в обратную сторону, к Юму и к Беркли» [*3, 18,* 379]. В связи с этим Ленин специально пишет историческое «Введение» к «Материализму и эмпириокритицизму», а также главу «Философские идеалисты, как соратники и преемники эмпириокритицизма». Названное требование имеет общий характер и проводится Лениным при изучении им всех философов: выясняется отношение системы Гегеля к учению Фейербаха и марксизму, с одной стороны, фихтеанству и кантианству, с другой, место фейербаховского антропологического материализма «между» идеализмом Гегеля и историческим материализмом Маркса и Энгельса и т. д. Такой подход к анализу философских систем может быть назван п р и н ц и п о м

связи. Он является конкретизацией (применительно к историко-философскому процессу) известного диалектико-материалистического принципа всеобщей взаимосвязи и взаимозависимости явлений. Здесь роль таких явлений играют учения философов. Как видно из работ Ленина, указанная связь имеет многообразный характер: она выступает в форме исторической преемственности, соотношения одновременно существующих учений, в виде их борьбы или единства, отражения друг в друге, когда одна система становится подчиненной стороной (моментом) другой, и т. д.

Частично этот принцип совпадает с требованием выявления теоретических источников того или иного учения. Но лишь частично: здесь важно знать не только то, *откуда*, из какого основания вырастает критикуемая школа философии, но и то, *куда* она идет, в каком направлении развивается. Ибо ни одна из них не является вполне самостоятельной, изолированной, каждая возникает и исчезает, образуя звено в общей цепи развития буржуазного мировоззрения.

При рассмотрении конкретного учения такое движение от системы к системе быстро обрывается. Скажем, исследуя экзистенциализм, еще привлекают Киркегора и Достоевского, но и эти мыслители, в свою очередь, имеют предшественников или антиподов, без коих они непонятны. Такое абстрагирование в известной мере оправдано, так как в противном случае рассмотрение любого учения уводило бы нас к «древнему Китаю». Из этого, между прочим, следует, что *полная* критика той или иной системы есть *история философии*.

При общем рассмотрении вопроса мы, однако, не можем указать, сколько систем должно быть изучено для того, чтобы понять данную. Их множество в этом плане является неопределенным.

Но тогда мы получаем следующий результат. Противоречия, которые переводят одну систему в другую, третью и т. д. «до бесконечности», по мере этого движения приобретают все более обобщенный характер. Самой же общей в философии является противоположность мышления и бытия. Таким образом, изучение имманентного противоречия любой системы во всем его развитии приводит, в конечном счете, к противоречию мышления и бытия. Это находит свое зримое выражение в том, что отношение последних

есть основно́й, или осно́вный, т. е. имеющий характер основы, вопрос.

Именно поэтому внутреннее противоречие системы является также внешним противоречием этой системы и реальности. Еще в работах Канта и Гегеля указывалось, что если система мысли непротиворечива, то она *возможно* соответствует действительности (поэтому, например, Лобачевский, создавший свою «Воображаемую геометрию»,— воображаемую потому, что не было фактов, ее подтверждающих,— стремился прежде всего доказать ее логическую непротиворечивость). Но если система окажется противоречивой внутри себя, то это заведомо, без обращения к реальности означает, что она противоречит последней, не соответствует ей.

Как видим, критика определенного философского учения в конечном счете приводит к обнаружению несоответствия его действительности.

Из несоответствия можно было бы сделать тот неверный вывод, что, стало быть, такое учение есть чистое порождение мысли, не имеет корней в объективной действительности. Но это противоречит ленинскому принципу отражения, который имеет значение по отношению не только к истинной системе, но и к ложной. Положение «мышление отражает бытие» является всеобщим, из него не может быть исключений, иначе был бы прав идеализм, для которого мышление субстанциально, а не производно от бытия.

Как же совместить эти положения: «мышление отражает бытие» и «мышление противоречит бытию»? Данное совмещение в самом общем виде может быть сформулировано так: мышление отражает бытие в превращенной форме. Это означает следующее. Историческая действительность имеет противоречивый характер. Любая мировоззренческая система воспроизводит его. Однако дело этим не ограничивается. Каждая из таких систем есть также попытка разрешения противоречий действительности. Сошлемся на известные примеры. Христианство есть идейный продукт коллизий античного мира. Но оно не просто отражает их, а дает также их — фантастическое — разрешение: в учении о загробном воздаянии, о царстве божем, о наказании грешников, конце света и т. д.

Так как реально, фактически указанные коллизии нельзя было разрешить, то разрешение получилось фантасти-

ческое, иллюзорное. Это вообще характерно для религиозной формы сознания. Утопическое разрешение социальных противоречий мы находим у социалистов-утопистов Мора, Кампанеллы, Сен-Симона, Оуэна, Фурье и др.

Философия экзистенциализма воспроизводит — в учении о свободе, страхе, заботе, смерти и т. д.— современное состояние капиталистических отношений, но таким образом, что усматривает страх, заботу и т. п. не в исторически-преходящей форме общественных отношений, а в самой «природе», «сущности» человека и тем самым увековечивает отображаемые противоречия. Выходом, разрешением их является бегство в себя. Эта система, очень далекая от требования преобразовать существующий мир, все же предлагает рецепт избавления от тягот буржуазного строя, но не затрагивая его основ.

Только такая революционная теория, как марксизм, отражая действительное положение вещей, указывает также выход из него, способы реального разрешения противоречий капитализма. Так как эта теория есть адекватное воспроизведение реального хода истории, она коренным образом отличается от христианства, утопического социализма, экзистенциализма и других учений. Разрешение противоречий, обнаруживаемых ею, не фантастично, не утопично, а осуществляется в два этапа: теоретически и практически. Основная же масса античных, средневековых, новых и новейших философских систем несут на себе печать фантазии или утопии.

Итак, мышление, познание человека — не мертвый слепок с реальности, а активнопреобразующее, деятельное отражение. Самым общим выражением этой активности и является разрешающая противоречия реальности функция мышления. Только практика, разумеется, может реально разрешить действительные противоречия. Но ей предшествует идеальное, теоретическое разрешение, поскольку человеческая деятельность осознана, целенаправлена. А на ступени теории, которая как бы продолжает действительность в будущее, отражает ее — действительное или мнимое — будущее развитие, познание, естественно, не прямо соответствует непосредственному бытию.

Это положение может быть названо активностью или, если речь идет об извращающих реальный мир учениях, отчуждением познания, а требование соблюдать его в критике буржуазных (да и не только буржуазных) фи-

лософских систем — принципом активности. Учитывать его в критической деятельности крайне важно. Не будь познание активно, оно «растекалось бы по древу», было бы простой копией, дубликатом реальности. Но именно деятельный характер человеческого духа, способность отражать сущность мира и быть односторонним, перевернутым, фантастическим — это один из источников иллюзии, что дух независим от материи, природы, образует самостоятельное царство, субстанцию... Активность сознания есть важнейший «гносеологический корень» идеализма, метафизики и т. п. Принцип активности, вместе с принципом отражения, направляет мысль человека на отыскание реальной основы для самых казалось бы далеких от мира фантазий.

Поэтому важнейшей задачей критики является разоблачение мнимой самостоятельности идеальных построений, возвращение их на землю. Эта операция в истории мысли получила название «метода сведения». Им широко пользовался Фейербах в своей критике религии. Суть этого метода состоит в следующем. Берется какое-либо идеологическое образование и реальный факт и устанавливается «тождество», сходство их, отыскиваются одинаковые признаки. Так, бог и человек, оказывается, имеют одинаковые атрибуты: мудрость, могущество, доброту. Только в человеке они сопряжены с противоположностями: невежеством, бессилием, злом. Отсекая негативные моменты и оставляя положительные, фантазия переводит человека в бога. Бог есть абсолютизированный, освобожденный от недостатков человек. Христианская троица оказывается абсолютизированной земной семьей. Устанавливая родство религиозного или другого образа и земного явления, мы сводим первый ко второму.

Во всяком историко-философском исследовании (и не только в нем) мы постоянно пользуемся приемом сведения идеального к реальному. Нигде нельзя без него обойтись. Ведь в таком исследовании мы имеем дело с готовым, данным идеальным образом, и задача состоит не в том, чтобы получить его, а в том, чтобы указать его земные корни, свести его с «неба» на «землю». Этот прием поэтому, в известной мере, противоположен принципу отражения, который требует показывать, как возникает духовное образование в мозгу людей. Если я имею дело, скажем, с системой Гегеля и хочу ее объяснить материалистически, т. е. най-

ти ее реальную основу, то в чем я буду искать ее? Ведь она бесконечно многогранна. Я *исхожу* здесь из основных черт самого учения, его особенностей и, ориентируясь по ним, нахожу адекватные им черты реального мира, чтобы затем сказать, что философия Гегеля отражает их. Картина совершенно изменится, если я знаю «социально-историческую обстановку» и, не имея представления о господствующих в эту эпоху философских построениях, должен вывести их из нее, показать, как происходит отражение.

К. Маркс во многих своих работах подверг критике указанный метод и противопоставил ему м е т о д в ы в е д е н и я. Еще в «Тезисах о Фейербахе» (4-й тезис) он писал: «Фейербах исходит из факта религиозного самоотчуждения, из удвоения мира на религиозный, воображаемый мир и действительный мир. И он занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе. Он не замечает, что после выполнения этой работы главное-то остается еще не сделанным. А именно, то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своем противоречии, а затем практически революционизирована путем устранения этого противоречия» [*1*, *3*, 2]. Маркс здесь приводит пример семьи: «...после того как, например, в земной семье найдена разгадка тайны святого семейства, земная семья должна сама быть подвергнута теоретической критике и практически революционно преобразована» [*1*, *3*, 2]. У Фейербаха отсутствуют два последних пункта. Поэтому он и не может окончательно устранить религию. Показав, что бог — это совершенный человек, он приходит к мысли, что человек для человека — бог, а так как отношение к богу есть чувственное отношение (любовь), Фейербах конструирует свою религию любви. Религия не уничтожена, а перенесена на землю и сохранена! Результат логичный, ибо Фейербах исходит из факта данности религии и семьи и т. д. и стремится скорее обосновать этот факт, чем устранить его в корне. Маркс такой критике, как видим, противополагает совсем иную, которая включает в себя анализ земной основы и ее преобразование. Кстати, здесь нельзя не видеть родства Фейербаха и Гегеля. У последнего, в «Науке логики», разрешение противоречия означает переход к

основанию и только, тогда как у Маркса такое разрешение требует замены основы [*13*].

Свой метод Маркс называл методом выведения. Его основные моменты четко обрисованы в «Капитале»: «Технология вскрывает активное отношение человека к природе, непосредственный процесс производства его жизни, а вместе с тем и его общественных условий жизни и проистекающих из них духовных представлений. Даже всякая история религии, абстрагирующаяся от этого материального базиса,— *некритична*. Конечно, много легче посредством анализа найти земное ядро туманных религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни *вывести* соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, единственно научный метод» [*1*, *23*, 383] (подчеркнуто нами.— *М. Б.*).

Этот метод был развит в работах Маркса. До него в критической деятельности господствовал «метод сведения». Известно, что и «фейербаховский» метод дал значительные результаты. Поэтому он не просто отбрасывается, а рассматривается как предварительный, первоначальный, требующий затем перехода к методу Маркса. Надо подчеркнуть, кроме того, что последовательность этих двух методов имеет не только исторический характер. Она сохраняет свою силу и сейчас. Так как всякое исследование духовных представлений *исходит из факта*, оно неизбежно начинается с анализа и сведения и лишь после этого может продвинуться дальше и глубже.

Оба названные метода, при неосмотрительном их использовании, могут привести к ошибкам. Примером ошибочного применения метода выведения является вульгарный социологизм Шулятикова, старавшегося вывести философские учения прямо из экономических отношений. Резкая критика Лениным Шулятикова, а также известные замечания Энгельса в письмах об историческом материализме показывают, в каком направлении можно избежать подобных извращений материализма: необходимо строго придерживаться принципа опосредования, который требует учитывать, что между философией и реальной действительностью есть ряд посредствующих звеньев. «Идеологии еще более высокого порядка [по сравнению с правом.— *М. Б.*], то есть еще более удаляющиеся от материальной экономической основы, принимают форму филосо-

фии и религии. Здесь связь представлений с их материальными условиями существования все более запутывается, все более затемняется промежуточными звеньями. Но все-таки она существует». [*1*, *21*, 312]. Следует учитывать, что на формирование философских идей существенно влияют общественные и естественные науки, право и политика, наконец, обыденное сознание, а также наличная в данную эпоху социальная и индивидуальная психология. Забвение какой-либо из этих сторон духовной жизни неизбежно ведет к шулятиковщине.

Эта многослойность духовной культуры и критику делает ступенчатой. Так, если взять исторический пример, Фейербах начал с критики религии и теологии, от нее перешел к критике идеалистической философии Гегеля. Маркс пошел дальше: еще в работе «К критике философии права Гегеля. Введение» (1844) он показал, что критика религии и философии неизбежно превращается в критику политики, ибо последняя есть одно из важнейших «промежуточных звеньев», питающих философию и делающих ее партийной наукой. В марксистско-ленинской философии этому факту придается огромное значение, что выражается в существовании особого п р и н ц и п а п а р т и й н о с т и философии. Значимость его выясняется из следующих обстоятельств.

Домарксовский материализм был механистическим, он сформировался преимущественно на основе наук о неорганической природе, и прежде всего механики. В объяснении биологических явлений он, как правило, впадал в гилозоизм или механицизм (например, Ламметри, Кант докритического периода, отчасти Дидро), за отдельными исключениями (Писарев, Чернышевский). Наконец, в понимании истории весь домарксовский материализм можно характеризовать словами К. Маркса, сказанными им относительно Л. Фейербаха: «Поскольку Фейербах материалист, история лежит вне его поля зрения; поскольку же он рассматривает историю — он вовсе не материалист. Материализм и история у него полностью оторваны друг от друга...» [*1*, *3*, 44].

Вопросы, связанные с высшими формами движения материи — органической и социальной,— разрабатывались главным образом идеалистами. В качестве исследования органической формы можно назвать вторую часть «Критики способности суждения» Канта — «Критику телеологи-

ческой способности суждения». Что касается социальной формы движения, то весь идеализм был и остается ничем иным, как абсолютизацией активности человека, человеческого труда, образующего «субстанцию» истории. Не случайно, именно идеалист Гегель «ухватывает сущность труда» (К. Маркс). Но он, как и весь идеализм, «знает только один, абстрактно-духовный вид труда» [*2*, 594].

Оба — и домарксовский материализм и идеализм — сходятся в идеалистическом понимании истории. В силу этого из их поля зрения или выпадают, или неправильно решаются как раз вопросы, связанные с *социальной* природой философии.

Таковы вопросы о происхождении философии, о роли труда в ее возникновении, об общественной функции философии. Важнейшее значение имеет вопрос о связи философии с общественным разделением труда и необходимым раздвоением общества на классы, т. е. вопрос о *партийности* философии. «Новейшая философия,— говорит В. И. Ленин,— так же партийна, как и две тысячи лет тому назад» [*3*, *18*, 380]. Однако только марксистская философия вполне осознала этот факт. Вся философия объективно всегда выступает партийно. Классическим примером этого является борьба французов XVIII в. (Гольбаха, Гельвеция) против религии или борьба Гегеля с Демокритом, Эпикуром и другими материалистами. Гольбах, например, считает религию обманом попов, средством одурманивания народных масс, уздой, сковывающей их энергию. Так же обстоит дело у Гельвеция, Дидро и других философов-материалистов. Но они далеки от классового понимания мировоззрения. Это относится в не меньшей мере и к Фейербаху. Уже французские историки эпохи реставрации (Тьерри, Гизо, Минье) в 30—40 годах рассматривали всю прошлую историю как непрерывную борьбу классов и понимали развитие литературы или философии как отражение этой борьбы. Но и у них можно найти лишь зачатки понимания партийности. Принципа партийности у них нет и не может быть: он предполагает познание сущности, основы общественного развития — решающей роли производства и классовой борьбы в ходе истории.

Для Гельвеция или Фейербаха история есть только борьба «мнений, правящих миром». Если они и признают, как Гольбах, «сословный» (ибо понятия класса у них еще нет) характер борьбы с религией, то партийность они ви-

дят лишь «на том берегу», в среде церковников; свое же учение они выдвигают как «*всеобщее* царство» разума и в теории и на практике, устранение «обмана попов» для них равнозначно созданию «бессословного», надпартийного мировоззрения. Как видим, в понимании классового характера идеологии историки опередили домарксовских философов. Это не случайно: именно изучение истории приводит Маркса и Энгельса к историческому материализму, т. е. новой форме материализма. Анализ общественных явлений дал им возможность научно исследовать отмеченные выше *социальные* аспекты философии, в том числе и проблему партийности. С их точки зрения вся реальная история (исключая первобытно-общинную формацию) есть история классовой борьбы, а все формы общественного сознания (политика, мораль, искусство, философия и т. д.) *отражают* не только борьбу людей с природой, но и между собою, т. е. классовую борьбу. Каждая из этих форм сознания раздвоена. Буржуазная и пролетарская мораль, религия и атеизм, реализм и его отрицание (в искусстве), материализм и идеализм в философии — все это примеры такого раздвоения. В силу этого для Маркса, Энгельса, Ленина партийность философии — не случайное, не спорадическое явление, а *наиболее общее* выражение глубокой исторической закономерности (борьбы классов),— они выдвигают партийность как *принцип*, в разных формах проявляющийся и в морали, и в искусстве, и в философии.

Исключительно большое значение разработке этого принципа придавал В. И. Ленин. Еще в 1905 г. в работе «Партийная организация и партийная литература» он выдвинул положение, что «вся социал-демократическая литература должна стать партийной» [*3*, *12*, 104]. Он писал: «В противовес буржуазным нравам, в противовес буржуазной предпринимательской, торгашеской печати, в противовес буржуазному литературному карьеризму и индивидуализму, «барскому анархизму» и погоне за наживой,— социалистический пролетариат должен выдвинуть принцип *партийной литературы*, развить этот принцип и провести его в жизнь в возможно более полной и цельной форме» [*3*, *12*, 100]. Принцип партийности развивает В. И. Ленин во всех своих философских произведениях. В «Марксизме и ревизионизме» он анализирует борьбу между «революционной диалектикой» и «эволюционным» реформизмом. В «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин прослежи-

вает борьбу материализма и идеализма и обобщенно резюмирует ее в параграфе «Партии в философии и философские безголовцы». Большой материал по этому вопросу дают «Философские тетради». Исходя из положения, что философия «соответствует *объективной реальности*, т. е. классовой природе современного общества...» [*3*, *18*, 375], Ленин изучает произведения Гегеля, Фейербаха, Маркса и других философов не только с точки зрения материализма и диалектики, но и с точки зрения партийности. В «Лекциях о сущности религии» Фейербаха, в «Лекциях по истории философии», в «Науке логики» Гегеля В. И. Ленин постоянно отмечает упорную борьбу философских направлений, высказывая при этом много положений, имеющих большое методологическое значение.

Принцип партийности выступает у Ленина в двух основных планах: как анализ борьбы основных философских направлений — материализма и идеализма — и как исследование отражения в этих учениях борьбы основных классов. Принцип отражения связывает оба эти плана воедино. Второй из них можно назвать классовым анализом философского знания.

В то же время, подчеркивая классово-партийный характер философии, Ленин отмежевывается от вульгарного социологизма, который стремится свести философию лишь к борьбе классов, как пытался сделать Шулятиков. Только учет всех промежуточных звеньев дает возможность «вывести», т. е. материалистически объяснить, философское учение, что является важнейшим шагом по пути устранения критикуемых воззрений. На этом функция критики как таковой завершается. Но так как философия есть отражение объективной реальности, то последнюю необходимо изменить практически, чтобы исчезла материальная основа ложных взглядов. Для этого необходимо добытые результаты критической деятельности распространить в массе, ибо только народ может преобразовать экономические отношения какой-либо формации. Критика переходит в пропаганду. Идеи должны овладеть массами, чтобы стать материальной силой (Маркс), должно было стать критическим отношение к действительности широких народных масс, чтобы они стали способными к осознанной исторической деятельности, революции.

Наконец, оружие критики сменяется «критикой оружием» (Маркс), общество практически революционно пре-

образуется, изменяется основа всей общественной жизни, что является главным условием устранения идеалистических или религиозных представлений. Нельзя не вспомнить при этом замечательные слова Ленина: «Было бы нелепостью думать, что в обществе, основанном на бесконечном угнетении и огрублении рабочих масс, можно чисто проповедническим путем рассеять религиозные предрассудки. Было бы буржуазной ограниченностью забывать о том, что гнет религии над человечеством есть лишь продукт и отражение экономического гнета внутри общества. Никакими книжками и никакой проповедью нельзя просветить пролетариат, если его не просветит его собственная борьба против темных сил капитализма» [*3*, *12*, 146]. Эти же слова можно отнести к ложным философским учениям.

Критика, *пропаганда* (*агитация*) и *революция* — эта последовательность своим теоретическим основанием имеет принцип практики. При ограничении, однако, только первой ступенью критика становится привилегией духовной элиты. На второй ступени — это просвещение и просветительство, воздействующее на общественное сознание, но не на общественное бытие. Только учет всех ступеней, и особенно *практического* революционного изменения действительности, переводит идеальную критику в материальную форму ее существования и делает ее действенной, действительной.

Такое именно назначение имели, в конечном счете, все философские изыскания Ленина, в том числе и его занятия историей философии. Революция в России с особенной остротой поставила вопрос о критическом усвоении и использовании культурного наследия прошлого. Тема отношения к прошлому, к его достижениям в области искусства, литературы, философии проходит красной нитью через всю теоретическую и практическую деятельность В. И. Ленина, начиная со статьи 1895 г. «От какого наследства мы отказываемся?» и кончая работами 1923 г.— «О нашей революции», «Лучше меньше, да лучше» и др.

Можно выделить три основных аспекта ленинского отношения к культурному наследству: 1) переработка прошлой культуры в связи с построением социализма в России; 2) обоснование связи марксистского учения с предшествующими социально-политическими и философскими учениями; 3) общий закон совпадения онтогенеза и филогенеза. Остановимся вкратце на каждом из них.

После Октябрьской революции перед нашей страной встала задача создания новой социалистической культуры, особенно сложная потому, что Россия, как известно, была одной из весьма отсталых в экономическом и культурном отношении стран. Основным материалом, из которого приходилось строить, была культура буржуазная, «а мы,— писал Ленин в статье «Успехи и трудности советской власти»,— должны построить социализм из этой культуры. Другого материала у нас нет. Мы хотим строить социализм немедленно из того материала, который нам оставил капитализм со вчера на сегодня, теперь же...» [*3*, *38*, 54]. В. И. Ленин ставил задачу «...взять то, что есть в капитализме ценного, взять себе всю науку и культуру» и отмечал: «Задача — как соединить победоносную пролетарскую революцию с буржуазной культурой, с буржуазной наукой и техникой, бывшей до сих пор достоянием немногих, задача... трудная» [*3*, *38*, 59].

Трудность этой задачи усугублялась большими разрушениями культурных ценностей в результате империалистической и гражданской войн в России. Обсуждая этот вопрос в 1918 г., В. И. Ленин высказывает общую мысль о преемственности в историческом развитии, о сохранении ценных, положительных завоеваний предыдущей эпохи: «...каковы бы ни были разрушения культуры — ее вычеркнуть из исторической жизни нельзя, ее будет трудно возобновить, но никогда никакое разрушение не доведет до того, чтобы эта культура исчезла совершенно. В той или иной своей части, в тех или иных материальных остатках эта культура неустранима, трудности лишь будут в ее возобновлении...» [*3*, *36*, 46].

Вот почему Ленин был противником пролеткульта, сторонники которого, например В. Ф. Плетнев, полагали, что при полном игнорировании достижений прошлого «задача строительства пролетарской культуры может быть разрешена только силами самого пролетариата». Это «только» Ленин назвал «архифальшью», и в одной из записок писал: «Учиться надо автору не «пролетарской» науке, а просто учиться... Ведь это же *фальсификация* исторического материализма! Игра в исторический материализм!» [*3*, *54*, 291].

Обобщенная формулировка ленинского отношения к этому вопросу находится в проекте резолюции «О пролетарской культуре» (1920) и в наброске к нему. Ленин писал:

«Не *выдумка* новой пролеткультуры, а *развитие* лучших образцов, традиций, результатов *существующей* культуры *с точки зрения* миросозерцания марксизма и условий жизни и борьбы пролетариата в эпоху его диктатуры» [*3*, *41*, 462].

Применительно к историко-философской науке критику подобного рода извращений марксизма В. И. Ленин дал в известных замечаниях на книгу В. Шулятикова «Оправдание капитализма в западноевропейской философии. От Декарта до Э. Маха». Идея, которую проводил в своей книге Шулятиков, состояла в сведении философских учений к чисто экономическим отношениям и, на этой основе, к отрицанию преемственности между марксистской и домарксистской философией. С точки зрения Шулятикова, философия отражает не «порядок вещей», не «порядок идей», не соответствие их друг другу, она есть отражение «порядка людей», человеческих отношений.

Это с самого начала противоречит марксистскому пониманию философии как науки о наиболее общих законах развития природы, мышления (идей) и общества.

Шулятиков считает, что различные категории философии выражают лишь различные формы человеческих отношений. Например, учение Лейбница о монадах, предустановленной гармонии он толкует так: «Бог Лейбница (верховная монада.— *М. Б.*) — собственник образцово поставленного предприятия и сам превосходный организатор» (ибо добился гармонии!) [*3*, *29*, 466]. О спинозовской концепции субстанции Шулятиков пишет: «Спинозовское миропонимание — песнь торжествующего капитала... Буржуазия чтила в Спинозе своего барда». В. И. Ленин оценивает эти рассуждения как «ребячество», «фразерство» [*3*, *29*, 465—466]. Философский релятивизм (Беркли) объясняется у Шулятикова «притяжением и отталкиванием рабочих». На полях Ленин делает пометку: «а релятивизм у греков» [*3*, *29*, 466], давая понять, что релятивизм нельзя вывести из приливов и отливов рабочей силы уже потому, что такого экономического отношения Древняя Греция не знала.

Приведенные примеры ясно показывают основную тенденцию рассуждений Шулятикова — *отождествление философии и политической экономии*, потому что каждая категория(монада, бог, субстанция, относительность и др.) оказывается у него олицетворением определенного

экономического факта (здесь соответственно отдельного рабочего, «собственника образцово поставленного предприятия», крупного капитала, «притяжения и отталкивания рабочих» и т. д.). Такое отождествление ничего не может дать, конечно, для развития философии, проблематика которой целиком растворяется в проблематике другой науки, причем частной по отношению к философии. Так как при одной и той же форме хозяйства существует, как правило, множество различных философских школ и направлений, то стремление свести их к экономии сильно обедняет их содержание. В. И. Ленин в этой связи замечает: «Вали в кучу! и идеализм и скептицизм, все «отвечает» мануфактуре! Прост, очень прост т. Шулятиков» [*3*, *29*, 466]. Он (Шулятиков) совсем забывает о борьбе буржуазии с феодализмом, о религиозных, политических, эстетических и прочих общественных отношениях.

Отождествление общего и частного привело к тому, что книга Шулятикова есть, пишет В. И. Ленин, «карикатура на материализм в *истории*». И добавляет: «А жаль, ибо есть стремление к материализму» [*3*, *29*, 474].

Указанное «стремление» состоит в попытке Шулятикова вывести формы философского мышления(категории) из общественных отношений, показать, что философия отражает и выражает отношения людей. Но рассматривая систему того или другого буржуазного мыслителя как картину классового строения общества, нарисованную при помощи условных знаков — философских терминов, Шулятиков старается полностью оторвать пролетарское мировоззрение от предшествующего философского развития. С его точки зрения, даже такие основные категории философии, как «дух» и «материя», теряют право на существование, ибо они отражают социальное отношение «верхов» и «низов»; «дух» — символ организующих «верхов», «материя», «тело» — исполнительских «низов»; эту мысль Ленин считал «вздором» [*3, 29, 460*].

Отношение мышления к бытию — основной вопрос всей, в том числе и марксистской, философии. Ленин уделял большое внимание обоснованию того, что марксизм в целом и марксистская философия в частности есть закономерный результат исторического развития науки и практики. В статье «Три источника и три составных части марксизма» (1913) он писал: «История философии и история социальной науки показывают..., что в марксизме нет

ничего похожего на «сектанство» в смысле какого-то замкнутого, закостенелого учения, возникшего в *стороне* от столбовой дороги развития мировой цивилизации. Напротив, вся гениальность Маркса состоит именно в том, что он дал ответы на вопросы, которые передовая мысль человечества уже поставила. Его учение возникло как прямое и непосредственное *продолжение* учения величайших представителей философии, политической экономии и социализма» [*3*, *23*, 40]. Ту же мысль развивает он в проекте резолюции «О пролетарской культуре» (1920), отмечая, что марксизм не отбросил ценнейших завоеваний буржуазной эпохи, а, напротив, усвоил и переработал все, что было ценного в более чем двухтысячелетнем развитии человеческой мысли и культуры [см.: *3*, *41*, *462*]. Наконец, необходимости перерабатывать мысль прошлого большое место уделяется в философском завещании Ленина — в статье «О значении воинствующего материализма» (1922).

Таким образом, задачи практического культурного строительства в советской стране и необходимость теоретического размежевания с вульгарным социологизмом в вопросах отношения к культурному наследию в целом и философии в частности определили большой удельный вес проблем истории культуры во всем учении В. И. Ленина.

Существенную роль в этом отношении сыграла также общая закономерность в развитии духовной жизни человечества, которая может быть названа совпадением онтогенеза и филогенеза. Ф. Энгельс в «Диалектике природы» определял ее как «параллелизм между человеческим индивидом и историей = параллелизму между эмбриологией и палеонтологией» [*1*, *20*, 521], «Параллелью эмбриологии и палеонтологии духа» называет Ф. Энгельс отображение в «Феноменологии духа» Гегеля «индивидуального сознания на различных ступенях его развития, рассматриваемых как сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием» [*1*, *21*, 278]. Суть этой закономерности в немногих словах состоит в следующем.

Человек есть совокупность общественных отношений, есть общественное существо. Но он не рождается таковым, он им должен стать, должен подняться до уровня общественности, социальности. Последняя представляет собой ряд форм общественного сознания и форм общественной

деятельности. Экономика, политика, право, мораль, искусство, философия и т. д.— суть такие формы. Овладение этими формами называется *образованием.*

Образование в широком смысле есть совокупность всей деятельности, формирующей человека; в него входит образование как усвоение знания и форм практической деятельности в особенных социальных институтах (школы, вузы и т. п.).

Основная черта его состоит в том, что ступени, проходимые отдельным индивидом в процессе образования, суть сокращенное и сжатое воспроизведение хода всей истории человечества.

Такое совпадение филогенеза и онтогенеза есть очень важный закон развития. Впервые он был сформулирован Гегелем в «Феноменологии духа» (1807) и положен в ее основу. «Отдельный индивид,— пишет Гегель,— должен и по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа, но как формы, уже оставленные духом, как этапы пути, уже разработанного и выравненного; таким образом, относительно познаний мы видим, как то, что в более ранние эпохи занимало зрелый дух мужей, низведено до познаний, упражнений и даже игр мальчишеского возраста, и в педагогических успехах мы узнаем набросанную как бы в сжатом очерке историю образованности всего мира» [*9*, *4*, 15]. Со стороны индивида образование означает «поглощение неорганической природы» духа (прочтение книг и прочее) и «овладение ею для себя». «Со стороны же всеобщего духа.. (т. е. наличного, готового мира культуры) образование означает только то, что эта субстанция (мир готовой культуры,— *М. Б.*) сообщает себе свое самосознание, т. е. порождает свое становление и свою рефлексию в себя» [*9*, *4*, 15]. При этом, говорит Гегель, нельзя быть «нетерпеливым», т. е. стремиться достичь цели, не обращаясь к средствам. В образовании надо, во-первых, выдержать длину пути, «ибо каждый момент необходим»; во-вторых, «на каждом из них надо *задержаться*», усвоить его как целостную форму и лишь затем двинуться дальше.

Так как сказанное касается не только единичного человека, но множества людей, целых поколений, вступающих на стезю образования, то благодаря этому история культуры все снова и снова актуализируется, обретает самосознание и из «неорганической природы» становится

живой формой человеческой деятельности; каждое новое поколение человечества снова и снова *воспроизводит*, возрождает историю культуры. А так как предыдущее поколение не исчезает до того, как разовьется последующее, вся основная масса духовных и материальных достижений непрерывно функционирует в настоящем человечества.

Описанный процесс постоянной актуализации истории культуры объясняется тем, что формы общественной деятельности вырабатываются на протяжении всей истории и усвоение их невозможно без воспроизведения всего развития общества. Развитие общества, как и развитие отдельного человека, осуществляется благодаря тому, что на последующей ступени сохраняются достижения предыдущей, поэтому развернуть *наличную* культуру, усвоить ее и значит «пробежать» заново «историю образованности всего мира». А сам порядок разворачивания будет определяться принципом движения от простого к сложному, от абстрактного к конкретному,— принципом, который определял и ход истории. Такое повторение истории объясняется не какой-либо провиденциальной целью, «прогрессом», «стремлением к совершенствованию» и т. п., а тем простым обстоятельством, что человек вступает в общественные отношения к другим людям, средствам производства и т. д. и усваивает через них основные достижения культуры. Образование при этом означает, как сказано, не только овладение определенной суммой знаний, науки (что вкладывается в понятие начального, среднего или высшего образования), но и формами *обыденного* сознания, а также способами практической деятельности, на которых строится жизнь общества.

В материалистически переосмысленной форме изложенный закон Гегеля является основным принципом, регулирующим отношение к классическому наследству. Он образует тончайший нерв всех рассуждений Маркса, Энгельса, Ленина об отношении к сокровищнице мировой культуры. Правильность его подчеркивал Ф. Энгельс в «Диалектике природы»: «Развитие какого-нибудь понятия или отношения понятий (положительное и отрицательное, причина и действие, субстанция и акциденция) в истории мышления так относится к развитию его в голове отдельного диалектика, как развитие какого-нибудь организма в палеонтологии — к развитию его в эмбриологии (или, лучше

сказать, в истории и в отдельном зародыше). Что это так, было открыто по отношению к понятиям впервые Гегелем» [*1*, *20*, 537].

В неразрывной связи с практическим опытом осмысливается, заново продумывается вся история. Характерно неоднократное обращение В. И. Ленина в период революций 1905 и 1917 гг. к опыту пролетарских революций XIX в. (1848 и 1871 гг.), к Якобинской диктатуре 1793 г.— оценка этих исторических движений, анализ и усвоение прежнего опыта, разработка на этой базе новых исторических проблем.

При этом важно подчеркнуть, что каждый новый цикл воспроизведения истории мировой культуры не совпадает с предыдущим. Более развитое общество по-иному воспринимает наследство прошлого. В последнем открываются такие стороны, которых не знали и не видели предыдущие поколения. Не только в камнях или металлах обнаруживаются новые свойства и отношения,— ту же судьбу переживают творения человека. Продукт творчества лишь отчасти осознается: в творчестве соединены, как доказал, например, Шеллинг («Система трансцендентального идеализма», «Философия искусства»), сознание и бессознательное. Шеллинг правильно называл художественное произведение бесконечным, в том смысле, что его содержание нельзя исчерпать. А это с известными изменениями можно сказать о всех талантливых произведениях. История таких произведений есть процесс все более полного и всестороннего раскрытия их содержания. Поэтому воспроизведение прошлого есть в равной степени его дальнейшее развитие. Не только настоящее, но и *прошлое развивается,* не говоря уже о том, что действительное развитие настоящего невозможно без обращения к опыту прошлого.

Внимание В. И. Ленина к немецкой классической философии крайне показательно в этом отношении. Для Ленина изучение, скажем, диалектики Гегеля, необходимо не только потому, что без нее нельзя понять *происхождения* марксистской философии, но и потому, что без этого нельзя успешно *развивать* диалектический материализм. Именно в последнем плане в работе «О значении воинствующего материализма» (1922) Ленин набрасывает огромную программу, которая в полной мере сохраняет свою силу и теперь. Рассматривая вопрос о союзе философии и естество-

знания, Ленин пишет, что «без солидного философского обоснования никакие естественные науки, никакой материализм не может выдержать борьбы против натиска буржуазных идей и восстановления буржуазного миросозерцания. Чтобы выдержать эту борьбу и провести ее до конца с полным успехом, естественник должен быть современным материалистом, сознательным сторонником того материализма, который представлен Марксом, то есть должен быть диалектическим материалистом» [*3*, *45*, 29—30]. Для достижения современной формы материализма Ленин считает необходимым «организовать *систематическое* изучение диалектики Гегеля с материалистической точки зрения». Это именно та диалектика, «которую Маркс практически применял и в своем «Капитале» и в своих исторических и политических работах...» [*3*, *45*, 30].

Чтобы понять это высказывание, надо различать, во-первых, *принципиальную* и *систематическую* переработку гегелевской диалектики и, во-вторых, переработку *для себя* от переработки *для других*. Маркс и Энгельс преобразовывали философию Гегеля систематически, шаг за шагом в тот период, когда они переходили на позиции научного коммунизма и революционно-материалистической диалектики. Ядром этого процесса является принципиальное преобразование, т. е. *преобразование принципов* (основной вопрос философии, основные законы диалектики и др.). Именно переосмысление принципов частично было объективировано в их философских работах («Святое семейство», «Нищета философии», «Анти-Дюринг», «Диалектика природы», «Людвиг Фейербах» и др.). Значительная же часть проделанной Марксом и Энгельсом духовной работы не нашла своего непосредственного воплощения в их сочинениях. В их литературном наследстве мы тоже, правда, находим сочинения, подобные «Философским тетрадям» Ленина, в которых систематически перерабатывается историко-философское наследие, а именно: Марксовы «Тетради по эпикурейской, стоической и скептической философии» (1839), «Критика гегелевской философии права» (пунктуальное исследование § 261—313 «Философии права»), «Экономическо-философские рукописи 1844 года», где детально рассматривается последний раздел «Феноменологии духа». Но это лишь малая часть материалистической переработки предшествующей философии, проделанной Марксом и Энгельсом.

Лениным была продолжена эта работа. Он детально исследовал «Науку логики», «Историю философии», «Философию истории» Гегеля, «Лейбница» и «Лекции о сущности религии» Фейербаха, а также частично относящееся сюда сочинение Лассаля о Гераклите. Суть всех этих чтений — материалистическое переосмысление диалектики Гегеля и диалектическое осмысление философии Фейербаха.

В конспекте «Науки логики» он пишет: «Чушь об абсолюте... Я вообще стараюсь читать Гегеля материалистически: Гегель есть поставленный на голову материализм (по Энгельсу) — т. е. я выкидываю большей частью боженьку, абсолют, чистую идею etc.» [*3, 29, 93*].

Здесь важно следующее: во-первых, вообще, целиком выбросить «боженьку» нельзя при воспроизведении Гегеля-идеалиста, в критике *принципов* его системы. В этом случае Ленин применяет понятие *«переворачивания»* (Umkehrung). Например, по поводу мысли § 219 гегелевской «Энциклопедии философских наук» («Покоряемая живым существом неорганическая природа претерпевает это потому, что она *в себе* есть то же самое, что жизнь есть *для себя*») Ленин замечает: «Перевернуть = чистый материализм. Превосходно, глубоко, верно!!» [*3, 29*, 185]. Та же мысль * систематически проводится и на многих других страницах [См.: *3, 29*, 80, 160, 198, 215], т. е. применяется как *методологический принцип.*

Во-вторых, в силу того, что система Гегеля «наполнилась материалистическим содержанием», «абсолют», «дух», «бог» и подобные слова — часто лишь пустой звук, за которым скрывается вполне земное содержание. Впервые на это обратил внимание Маркс в «Святом семействе»; Ленин подчеркивает в конспекте этой работы: «Тут же крайне интересное замечание, что Гегель «очень часто» внутри спекулятивного изложения дает действительное изложение, захватывающее самый предмет» [*3, 29*, 16]. Это значит, что в таких местах выбрасывание «боженьки» не «искажает» не только истины, но и *философии Гегеля.*

* Ср. высказывание Ф. Энгельса: «...Идеалистические системы все более и более наполнялись материалистическим содержанием и пытались пантеистически примирить противоположность духа и материи. В гегелевской системе дело дошло, наконец, до того, что она и по методу и по содержанию представляет собой лишь идеалистически на голову поставленный материализм» [*1, 21*, 285].

Бог, дух и т. п. играют здесь поистине роль «привесков» *.

В-третьих, рассматриваемое замечание Ленина раскрывает и глубокую психологическую закономерность: мир воспринимается не только согласно законам объекта, но и в соответствии с культурой субъекта. У убежденного материалиста само чтение непосредственно, «автоматически», так сказать «без участия» сознания исправляет искажения, вносимые в предмет идеализмом. Наш мыслительный аппарат «настроен» и работает «на принципах» диалектического материализма и прямо выбрасывает всевозможные «абсолюты».

Наконец, в-четвертых, важна тенденция критики. Гегеля критиковали и Ленин и Киркегор. Для Ленина и для марксистской философии вообще из двух сторон гегелевской философии: «боженьки» (системы абсолютного духа и т. п.) и истины (диалектики и элементов материализма) первую надо именно отбросить. «Боженька» — это, как часто говорит Ленин,— «шелуха», «мистическая шелуха гегельянщины». Более важна и величественна именно сущность, диалектическое содержание философии Гегеля. Поэтому и в общей оценке Гегеля мы должны делать акцент не на мертвом в Гегеле, не на «шелухе», а на «рациональном зерне» его учения.

Но Ленин не только поставил вопрос о систематическом изучении диалектики Гегеля, а и сам отдал такому изучению немало времени, благодаря чему мы имеем единственную в своем роде материалистическую проработку трех сочинений Гегеля.

Останавливаться на этом нельзя. Беря в качестве образца «Философские тетради» и «Подстрочный комментарий» в работе «Экономическое содержание народничества...» Ленина, надо систематически проанализировать «Феноменологию духа», «Философию духа», «Философию природы», «Философию истории», (Ленин оставил по ней краткий конспект), «Философию права», «Лекции по эстетике», «Лекции о религии» и ряд более мелких сочинений

* Подобное же обстоятельство отмечал Г. В. Плеханов: «Так, поговорив о мировом духе и его преломлении в Спарте, Гегель оставляет его и дает проникновенный анализ социально-политической жизни Лакедемона, приходя в результате к выводу, что главной причиной упадка Лакедемона было имущественное неравенство (а не дух!)» [*17*, 434].

Гегеля *. Двойственность Гегеля не помешала тому, «что гегелевская система охватила несравненно более широкую область, чем какая бы то ни было прежняя система, и развила в этой области еще и поныне поражающее богатство мыслей. Феноменология духа.., логика, философия природы, философия духа, разработанная в ее отдельных исторических подразделениях: философия истории, права, религии, история философии, эстетика и т. д.,— в каждой из этих различных исторических областей. Гегель старается найти и указать проходящую через нее нить развития. А так как он обладал не только творческим гением, но и энциклопедической ученостью, то его выступление везде составило эпоху» [*1*, *21*, 278]. Исходя из этого, Маркс и Энгельс в течение всей жизни снова и снова возвращаются к сочинениям Гегеля. Переработку и переосмысление его теоретических достижений они продолжают и после того, как ими была принципиально преобразована прежняя философия.

Ленин, конспектируя в 1913 г. «Переписку К. Маркса и Ф. Энгельса», тщательно прорабатывает те места в ней, где К. Маркс и Ф. Энгельс возвращаются к изучению Гегеля и высказывают свое отношение к нему. 14 июля 1858 г. Энгельс пишет Марксу: «Пришли мне все-таки обещанную «Философию природы» Гегеля. Я занимаюсь теперь немного физиологией и собираюсь увязать с этим занятия сравнительной анатомией. В них много чрезвычайно важного с философской точки зрения, но все это открыто лишь недавно. Мне очень хотелось бы знать, не предвидел ли старик что-нибудь из этого [*4*, 41]. И по поводу клеточной теории Шлейдена — Шванна: «Все есть клетка. Клетка есть гегелевское в-себе-бытие и в своем развитии проходит именно гегелевский процесс, пока из нее, наконец, не развивается «идея», данный завершенный организм» [*4*, 41—42]. Ленин конспектирует это письмо,

* Интересным видом работы является отмечаемое Лениным критическое сопоставление диалектики с какой-либо философской концепцией. «К Гегелю надо бы вернуться для разбора шаг за шагом какой-либо ходячей логики и *теории познания* кантианца и т. п.» [*3*, *29*, 160]. Эта работа может быть полезна и для индивидуального образования — как практическое закрепление диалектического метода (вроде «практических занятий» по математике или физике). Но таковым является и один из научных способов «проверки» целой концепции, системы мышления.

выделяет лейтмотив: *«Гегель и современное естествознание»*. К этой мысли он возвращается в 1922 г. в работе «О значении воинствующего материализма». Подробно развивая идею союза философов и естествоиспытателей, он важное место в этом союзе отводит изучению Гегеля: «Современные естествоиспытатели найдут (если сумеют искать и если мы научимся помогать им) в материалистически истолкованной диалектике Гегеля ряд ответов на те философские вопросы, которые ставятся революцией в естествознании и на которых «сбиваются» в реакцию интеллигентские поклонники буржуазной моды» [*3*, *45*, 31].

Однако до сих пор «Философия природы» не использована для ответа на указанные вопросы. Начиная с Плеханова, она считается самым слабым сочинением Гегеля. А поклонники буржуазной моды шельмовали гегелевскую натурфилософию, выдергивая из нее самое неудачное, да к тому же и извращая его. Они любят упражняться на счет слабостей Гегеля, вроде того, что он назвал небесные тела «сыпью», не замечая даже, что у Гегеля это — сравнение, метафора, и толкуя ее буквально.

Гегелю такое толкование было известно еще при жизни и он охарактеризовал его словами: *«Обо мне в городе распускают слухи...»* [*9*, *2*, 372]. Несмотря на идеалистический характер натурфилософии, несмотря на множество ошибок в частностях, в этом разделе гегелевской системы имеется ряд глубоких положений. Так, он утверждает неразрывность материи и движения: «Так же как нет движения без материи, так не существует материи без движения» [*9*, *2*, 60]. Гегель доказывает неразрывность пространства и времени с материей и, что особенно ценно, нераздельность самих пространства и времени, предвосхищая тем самым одну из основных идей А. Эйнштейна [*9*, *2*, 44, 49, 50, 57, 59]. Можно отметить, кроме того, ряд открытий в естествознании, как, например, переходы количества в качество в химических связях и процессах, диалектический анализ дифференциального исчисления и т. д. [см. *9*, *2*, 372].

В том же 1858 г. 14 января К. Маркс пишет Ф. Энгельсу: «Для метода обработки материала большую услугу оказало мне то, что я по чистой случайности вновь перелистал «Логику» Гегеля... Если бы когда-нибудь снова нашлось время для таких работ, я охотно изложил бы на двух или трех печатных листах в доступной здравому

человеческому рассудку форме то *рациональное*, что есть в методе, который Гегель открыл, но в то же время и мистифицировал» [*4*, 35]. В. И. Ленин в связи с этим отмечает: «*Рациональное* в «Логике» Гегеля, в его методе» [*там же*]. Изучая Гегеля, Ленин, по-видимому, готовил материал для подобной работы, однако написать ее не успел.

Можно было бы приводить много других примеров. Их множество обнаруживает закономерность постоянного обращения великих учителей пролетариата к энциклопедической учености Гегеля. Это свидетельствует о необходимости изучения гегелевского наследия, о незавершенности работы в данном направлении. Ведь, например, трехтомная «Эстетика» Гегеля до сих пор остается зачарованной красавицей. Ф. Энгельс, давая К. Шмидту рекомендации к изучению Гегеля, советует «для отдыха» «Эстетику». «Когда Вы уже несколько вработаетесь в нее, то будете поражены» [*1*, *38*, 177]. Ни в одной солидной работе это поразительное пока не проанализировано. «История философии» (которую Ф. Энгельс называл «гениальнейшим произведением») освоена столь же мало. Идея об истории философии *как системе* еще не нашла удовлетворительного материалистического воплощения. До сих пор история философии излагается как совокупность отдельных учений, связанных друг с другом парой фраз, сводится к сумме систем (если не примеров),— так что отчасти остается в силе требование системы, которое предъявлял Гегель к современным ему учебникам *.

Обо всех произведениях Гегеля, о всем учении, можно сказать словами Ленина: «Логику Гегеля нельзя *применять* в данном ее виде; нельзя *брать* как данное. Из нее *надо выбрать* логические (гносеологические) оттенки, очистив от *Ideenmystik* [мистики идей.— *Ред.*]: это еще большая работа» [*3*, *29*, 238].

Понятие «выборка» имеет немалое методологическое значение для изучения классического наследия. Высшая ступень культуры относится к предыдущей избирательно, усваивая важное и отбрасывая ложное или второстепенное.

* Больше повезло «Философии права». А. А. Пионтковский в книге «Учение Гегеля о государстве и праве и его уголовно-правовая теория» (М., 1963) систематически проанализировал это сочинение Гегеля, показав его большое значение для современной науки о государстве и праве.

Обобщая свой опыт материалистического переосмысливания Гегеля, Ленин в работе «О значении воинствующего материализма» возвращается к *практической* реализации этой идеи. «Группа редакторов и сотрудников журнала «Под знаменем марксизма» должна быть, на мой взгляд, своего рода «обществом материалистических друзей гегелевской диалектики» [*3*, *45*, 30]. Критическая работа Маркса берется при этом как образец: «Опираясь на то, как применял Маркс материалистически понятую диалектику Гегеля, мы можем и должны разрабатывать эту диалектику со всех сторон, печатать в журнале отрывки из главных сочинений Гегеля, истолковывать их материалистически, комментируя образцами применения диалектики у Маркса, а также теми образцами диалектики в области отношений экономических, политических, каковых образцов новейшая история, особенно современная империалистическая война и революция, дают необыкновенно много» [*3*, *45*, 30].

Выполняя эти указания Ленина, советские философы уделили значительное внимание изучению диалектики Гегеля. На русский язык переведены почти все большие работы Гегеля, ряд статей и писем. Опубликованы крупные теоретические исследования.

И все же систематическое изучение немецкой философии вообще и Гегеля в частности — *«это еще большая работа»* (как издательская, так и научно-исследовательская). На основе изучения «истории познания вообще», истории философии, современного естествознания и социальных процессов возможно будет создание «Науки логики» марксизма. В «Философских тетрадях» Ленина необходимость создания Логики с большой буквы, т. е. теории логики — основной мотив работы над классической немецкой философией. Впрочем, само собой разумеется, что в результате усвоения и развития философской культуры прошлого происходит обогащение и углубление всех разделов философской науки. Если, скажем, «Наука логики» Гегеля изучалась Лениным в связи с марксистской «Логикой», то для теории познания определенное значение имела бы материалистическая переработка гегелевской «Феноменологии духа» — единственной до сих пор попытки систематического воспроизведения всей *истории познания* (сознания), а также «Критики чистого разума» Канта, «Наукоучения» Фихте.

В совокупности учения немецких мыслителей, проанализированные В. И. Лениным, образуют довольно стройное целое, которое в отношении ко всей истории новой философии может быть представлено следующим образом.

В истории новой философии наблюдаются два огромных потока мысли — рационализм и сенсуализм.

ЛИНИЯ СЕНСУАЛИЗМА:

Бэкон → Локк → Беркли → Юм (идеализм)

Бэкон → Локк → Дидро, Гельвеций и др. (материализм)

«И Беркли и Дидро вышли из Локка» [*3*, *18*, 127]. На Юме сенсуализм исчерпывает свои возможности и приводит к скептицизму. Общие и необходимые понятия оказываются невыводимыми из чувственности и провозглашаются субъективными, что характерно уже для рационализма.

ЛИНИЯ РАЦИОНАЛИЗМА:

Декарт (в Англии — Гоббс) → Мальбранш → Спиноза → Лейбниц

У Лейбница рационализм «смягчается», во-первых, учением о двух видах истины (истины разума и истины факта) и, во-вторых, мыслью, что в человеке имеется лишь возможность истин разума, действительны же они при посредстве опыта.

Оба направления мысли, взятые изолированно, в виде крайностей, оказываются односторонними, и в философии Канта происходит, говоря словами Ленина, «возврат якобы к старому»: вся его «Критика чистого разума» представляет собой попытку соединения указанных направлений. Само понятие знания — основное понятие этой работы — Кант определяет как единство чувственности и рассудка.

Кант сделал по сравнению с предшественниками большой шаг вперед, но до конца поставленную проблему решить не смог. Отсюда двойственность его философии. А поскольку он — родоначальник всей немецкой классической философии конца XVIII — начала XIX в., указанная двойственность отражается в общей структуре учений от Фихте до Фейербаха. А именно: идеалистические и диалектические тенденции кантовской философии развиты в системах Фихте, Шеллинга, Гегеля; материализм и ме-

тафизика — в учении Фейербаха, причем связь «Кант — Фейербах» не прямая, не непосредственная: между ними лежат три названные системы, история которых есть *история развития и преодоления идеализма.*

Развитие идет от субъективного идеализма Фихте, в учении которого природе вообще не было места, к натурфилософии Шеллинга, который, по словам Энгельса, «широко раскрыл двери философствования, и в кельях абстрактной мысли повеяло свежим дыханием природы» [*2*, 442]. Абстракции философов все больше наполнялись объективным содержанием. Эта тенденция достигает вершины в системе Гегеля, самой обширной в истории философии, захватившей своими понятиями большую часть областей реального и духовного мира.

Дальше классический немецкий идеализм не мог уже развиваться: «Прав был Энгельс,— записал В. И. Ленин, конспектируя последние страницы «Науки логики»,— что система Гегеля перевернутый материализм» [*3*, *29*, 215]. Наступило разложение гегелевской школы. Явился Фейербах. Его учение образует конец, завершение всей домарксовской философии. Материализм Фейербаха — антропологический, высшая форма домарксовского материализма, ибо его предмет — человек — высший продукт природы. Он опирается на науки о человеке — антропологию и физиологию,— но не доходит до понимания истории. Следующей ступенью в этом движении мог быть только диалектико-исторический материализм Маркса и Энгельса.

Как видим, здесь намечается довольно последовательное движение историко-философской мысли. Обратимся к ленинскому анализу его отдельных ступеней.

КАНТ И ФИХТЕ

При изучении немецкой классической философии особенное внимание Ленин уделил Канту. «Кант и кантианство» — эта тема проходит почти через все его философские работы, в том числе и крупнейшие, что объясняется рядом обстоятельств и, прежде всего, возрождением кантовской философии во второй половине XIX в., широким распространением неокантианства. Учение Канта было теоретическим источником и многих других направлений буржуазной философии. Так, основатели эмпириокритицизма (махизма) Э. Мах и Р. Авенариус прямо признавали свое идейное родство с Кантом. В. И. Ленин выясняет это родство в специально написанном параграфе IV главы «Материализма и эмпириокритицизма» — «Критика кантианства слева и справа», т. е. со стороны материалистов и идеалистов. Так как система Канта носила двойственный характер, пыталась сочетать противоположные философские направления, она была объектом критики обоих более «последовательных» направлений, будучи для них, с одной стороны, источником, а с другой — врагом.

Общеизвестно, что философия Канта (вместе с другими системами) была теоретическим источником марксизма, который положительно оценивал в ней элементы материализма (признание «вещи в себе») и диалектики (космогоническая гипотеза, антиномии и т. д.) и отрицательно — агностицизм, априоризм, абстрактность и т. д.

Наоборот, идеалисты именно эти последние черты философии Канта усваивали и отбрасывали ее действительные достижения. Они поэтому переходили к более последовательному идеализму и феноменализму (у Канта феномен, явление были лишь частью реальности, у них — всем). «С величайшей благодарностью я должен признать,— приводит В. И. Ленин слова Маха,— что именно его (Канта) критический идеализм был исходным пунк-

том всего моего критического мышления. Но оставаться верным ему я не мог. Очень скоро я снова вернулся ко взглядам Беркли», и затем «пришел к взглядам, близким к взглядам Юма... Я и в настоящее время считаю Беркли и Юма гораздо более последовательными мыслителями, чем Кант» [*3*, *18*, 202].

Подобное же мы видим у Авенариуса: он говорит, что его «Критика чистого опыта» указывает на антагонистическое отношение к Канту. Этот антагонизм выражается двояко: Авенариус отмежевывается от априоризма Канта, считая, что кроме опыта (толкуемого, разумеется, идеалистически) ничего нет; он, далее, отбрасывает кантовское учение о субстанции, о вещи в себе, и сводит все к явлениям без сущности, т. е. феноменам. Авенариус при этом полагал, что он впервые таким образом «очищает опыт».

В. И. Ленин подробными выписками из Фихте, Шульце-Энезидема доказывает, что Авенариус лишь продолжает старую идеалистическую линию в философии.

Прослеживание этой связи с негативными, отжившими сторонами учения Канта, полемическое отношение к нему проходит через весь «Материализм и эмпириокритицизм». Но, подчеркиваем, Ленин тщательно отделяет рациональные стороны его философии и обращает их против махистов. Это оказывается возможным потому, что «основная черта философии Канта есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений. Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе,— то тут Кант материалист. Когда он объявляет эту вещь в себе непознаваемой, трансцендентной, потусторонней,— Кант выступает как идеалист. Признавая единственным источником наших знаний опыт, ощущения, Кант направляет свою философию по линии сенсуализма, а через сенсуализм, при известных условиях, и материализма. Признавая априорность пространства, времени, причинности и т. д., Кант направляет свою философию в сторону идеализма. За эту половинчатость Канта с ним беспощадно вели борьбу и последовательные материалисты и последовательные идеалисты (а также «чистые» агностики, юмисты)» [*3*, *18*, 206].

Вся философия Канта — противоречие, *проблема*, поставленная, но не решенная. Эта противоречивость, проб-

лемность кантовского учения и составляет смысл его как *начала* немецкой классической философии. Кант поставил проблемы, которые решаются последующими мыслителями от Фихте до Фейербаха, а полное решение получают лишь в диалектико-историческом материализме, марксизме-ленинизме. Это явилось второй причиной особенного внимания Ленина к учению Канта.

Гегель во всех своих крупнейших сочинениях — «Науке Логики», «Истории философии», «Эстетике» и др.— постоянно полемизирует с Кантом, указывая как на сильные, так и на слабые стороны его учения. Эту борьбу двух мыслителей тщательно прослеживает Ленин, обнаруживая определенные закономерности в истории философии.

Борьба идеалистических систем друг с другом раскрывает их слабые стороны и оказывается положительным фактором в развитии знания. «Когда *один* идеалист критикует основы идеализма *другого* идеалиста, от этого всегда выигрывает *материализм.* Ср. Аристотель versus Платон etc. Гегель versus Кант etc». [*3*, *29*, 255]. Это объясняется тем, что не все виды идеализма равноценны с точки зрения развития познания. Одни имеют больше зародышей, элементов материализма или диалектики, другие — меньше. Сила первых, их способность наносить удары вторым и проистекает из этого преимущества, этих элементов. В таком плане к самим системам идеализма надо подходить *исторически, диалектически.* И материализм и идеализм не абстрактные схемы, а развивающиеся явления, и такими их надо брать.

В связи с анализом кантианства Ленин подчеркивает необходимость диалектической критики. Ленин указывает на Плеханова как на человека, который «критикует кантианство (и агностицизм вообще), более с вульгарно-материалистической, чем с диалектически-материалистической точки зрения, *поскольку* он лишь... a limine *отвергает* их рассуждения, а не *исправляет* (как Гегель исправлял Канта) эти рассуждения, углубляя, обобщая, расширяя их, показывая *связь* и *переходы* всех и всяких понятий» [*3*, *29*, 161]. Далее Ленин говорит уже не только о Плеханове, но о «марксистах», допускавших такую же критику, «по-фейербаховски и по-бюхнеровски», вульгарно-материалистически, плоско-метафизически. Для Ленина критика есть форма отрицания, но, разумеется, *не зряшного.* Именно так, диалектически, критикует Канта

Ленин и в «Материализме и эмпириокритицизме» и в «Философских тетрадях». Мы остановимся подробнее на этой критике.

Основные понятия философии Канта — вещь в себе и явление, ноумен и феномен. Основное (гносеологическое) отношение между ними — непознаваемость вещи в себе. Хотя последняя понимается Кантом как причина ощущений, но между нею и ее следствием — явлением — нет, по Канту, ничего общего. Кант плохо понял природу общего. Он знает его лишь в *эмпирической* форме, абсолютизация которой есть номинализм. Последний представляет себе общее как эмпирически фиксируемую постоянную составляющую некоторых единичных вещей, общее — то, что есть и в *A*, и в *B*, и в *C* и т. д. (до бесконечности!). Причем, в *A*, *B*, *C* и т. д. оно одно и то же, все снова и снова повторяется. И в этом количественном, суммативном движении усматривают общее.

Так действительно обстоит дело на эмпирической ступени познания, где познание имеет дело с единичными вещами. Но для науки, в том числе и теории познания, этого мало. В теории общее есть форма связи, а не «спокойное» свойство, «не абстракт, присущий отдельному индивиду». Общее есть «общение», отношение, связь. Именно общение (людей), связь создает в них общее также и в номиналистическом смысле: и Иван знает физику, и Петр и т. д. Если вещь в себе есть причина явления, если то и другое находится в связи друг с другом, то в них есть общее — в обоих смыслах слова.

Кант этот факт признает, ибо обе стороны *есть*, обладают бытием. Такое бытие, по крайней мере, есть тем, что продолжает явление *в* вещь в себе, образует их непрерывность, т. е. познаваемость. Во втором издании «Критики чистого разума» он пишет специальный параграф «Опровержение идеализма», в котором *доказывает* существование вещей в себе. Мы *ничего* не можем знать о вещи в себе,— но мы *знаем*, что она есть — таково основное противоречие философии Канта. Сам он не видит его и останавливается на первой части формулы. В связи с этим В. И. Ленин отмечает, что у Канта познание разгораживает (разделяет) природу и человека; на деле оно соединяет их. Кант (и Фихте) застревают в дуализме наличного бытия (явления) и для себя бытия (сущности) [см.: *3*, *29*, 103]. Кант абсолютизировал различие субъек-

тивного и объективного или (точнее) идеального и реального. Между ними пропасть, китайская стена.

В учении Канта мы видим нечто прямо противоположное воззрениям древних натурфилософов. Например, Демокрит считал душу (мысль) собранием особого рода атомов материи («тонких», «гладких» и «очень подвижных»). Это — *наивный* материализм: еще нет раздвоения на крайности материи и идеи; последние еще тождественны, их различие — чисто механическое (бóльшая подвижность и т. д.). То же отождествление *уже развитых* противоположностей есть *вульгарный* материализм. Полное же их разграничение есть *дуализм*. В новой философии с особой резкостью он впервые выступил у Декарта, в его учении о двух субстанциях. Учение Канта, правда, во многом отличается от учения Декарта. В данном случае это существенное отличие — непознаваемость. Если у Декарта дуализм имеет онтологический смысл, то у Канта — гносеологический.

Все три указанные точки зрения снимаются одним положением: материальное и идеальное *переходят друг в друга*. Эта сторона дела тщательно исследована В. И. Лениным. В «Материализме и эмпириокритицизме» он разбирает положение И. Дицгена, что в понятие материи надо включить и мысли. Ленин называет это путаницей и пишет: «Что это противопоставление не должно быть «чрезмерным», преувеличенным, метафизическим, это бесспорно (и в подчеркивании этого состоит большая заслуга *диалектического* материалиста Дицгена). Пределы абсолютной необходимости и абсолютной истинности этого относительного противопоставления суть именно те пределы, которые определяют *направление* гносеологических исследований. За этими пределами оперировать с противоположностью материи и духа, физического и психического, как с абсолютной противоположностью, было бы громадной ошибкой» [*3*, *18*, 259].

В деятельности человека эти противоположности теряют абсолютный характер. Как известно, основных видов деятельности два: теория (познание) и практика. Познавательное, теоретическое, отношение таково: сначала есть предмет, затем понятие о нем. Материальное первично, идеальное — вторично. Но в практической деятельности дело обстоит наоборот: ведь практика *создает* новые вещи, а чтобы создать, надо заранее знать то, что хочешь со-

здать, иметь цель — понятие, определяющее, регулирующее движения органов и средств труда. Та же мысль об относительности основных противоположностей всей действительности, т. е. о том, что они не разгорожены пропастью, а имеют отношение друг к другу, связь, повторяется и в «Философских тетрадях»; они, правда, различны, но не чрезмерно, их различие имеет меру, за которой одни переходят друг в друга [см. *3*, *29*, 104]. Идея переходит в реальность, если она правильно отражает действительность (ложные идеи — «вечный двигатель», бог — не опредмечиваются). Мера истины — практика. Но и это не абсолютно: практическая деятельность в обществе может основываться и на ложных идеях, например религиозного характера. Правда, в этом случае необходимы специфические социальные условия и люди с неразвитым сознанием. Оболванивая таких людей, эксплуататорские классы направляют их волю в нужное себе русло.

Вся наша личная жизнь и вся история дают картину постоянного «превращения» идеального в реальное. Это и есть одна из причин, тормозивших открытие материалистического понимания истории. Раз люди действуют, ставя цели, имея идеи, мнения и т. д., то, стало быть, мнения, идеи правят миром. Такой вывод делается особенно легко, если общество рассматривается как *сумма индивидов*. Ленин указывает, например, что крестьянин, продавая хлеб, вступает в общение с мировым рынком, но он *не сознает*, какие общественные отношения возникают из этого [см. *3*, *18*, 343]. Тот факт, что законы истории открыты Марксом в XIX в., говорит, что до этого времени, по крайней мере историческое развитие в его существенных определениях, осуществлялось стихийно, не было осознанным.

И все же, несмотря на это, люди (и частные лица и государственные деятели) поступают *со знанием дела*. Классическое «вначале было дело» дополняется практическим «вначале было знание», и это имеет чем дальше, тем большее значение: при коммунизме осознаются формы деятельности не только личной, но и общественной, исторической жизни.

Кант придает различию теоретического и практического большое значение. Если в познании вещь в себе вечно трансцендентна, то в практическом (у Канта — сфера этики) этот абсолютный разрыв преодолевается, но

странным, «кантовским» образом: лишь *в бесконечности*! «Точка зрения *Канта* и *Фихте* (особенно в моральной философии) есть точка зрения цели, субъективного долженствования... (вне связи с объективным)» [*3*, *29*, 217]. Для того, чтобы осуществилась цель — основной нравственный закон (категорический императив), необходимо *бесконечное* время. Но ведь это равносильно ее неосуществимости!

Нельзя сказать, что Кант совсем неправ: в любой цели есть стороны, не могущие осуществиться или могущие осуществиться в бесконечности! Ибо «деятельность есть «противоречие» — цель действительна и недействительна, возможна и не [возможна] и т. д.» [*3*, *29*, 217]. А это значит, что цель также осуществима, т. е. она всегда *частично* осуществима.

Таким образом, видно, что, хотя Кант и видит различие теории и практики, и в последней цель (понятие) не абсолютно субъективны, ибо она *должна* реализоваться, но это абсолютный долг (императив), он так и застревает в долженствовании: так должно быть, но этого нет. Известно, что это было следствием общественно-политической слабости немецкой буржуазии времен Канта.

Разрыв явления и сущности у Канта приводит к утверждению о пустоте понятий, их бессодержательности. Кант подметил весьма важный факт в теории познания: не все понятия равноценны с точки зрения полноты и глубины знания. Если знание имеет определенное содержание, то незнание, наоборот, есть отсутствие содержания и определенности. Понятия, отражающие незнание, естественно, пусты. Самое пустое понятие — вещь в себе. Согласно Канту, единственное, что о ней можно сказать: она есть.

«В себе» — означает, вообще говоря, то, что она не имеет отношения к нам, людям, не вошла в нашу теоретическую или практическую деятельность. В таком именно смысле Маркс говорит, что «природа в ее изолированности от человека есть для человека *ничто*» [*2*, 640]. Не сама по себе она ничто (это был бы субъективный идеализм), а в отношении знания и действия. Мы о ней ничего не знаем — она есть ничто; но поскольку мы ее отличаем от явлений (вещей для нас), она есть. Есть, но не больше. Вещь в себе это *бытие*, «чистое бытие» Гегеля.

В уже упоминавшемся «Опровержении идеализма» Кант как раз и проводит мысль, что вещи в себе — есть,

и только это мы и можем о них знать. Вещь в себе (для нас) есть чистое бытие, «только бытие». Кант на этом и останавливается. Поэтому у Канта, как отмечал Ленин, «пустая абстракция» вещи в себе поставлена на место живого движения «знания нашего о вещах все глубже и глубже» [*3*, *29*, 83]. Если у Гегеля от «бытия» совершается движение дальше, к другим, более глубоким категориям, то у Канта между этим «началом» и другими понятиями (качество, количество и т. д.) — скачок через пустоту, через *ничто* (но уже первая категория качества — «утверждение» — обозначает по существу бытие!).

Получается интересная картина разных категориальных схем:

КАНТ:

вещь в себе (бытие) — (пустота) — утверждение (бытие), отрицание, ограничение

ГЕГЕЛЬ:

бытие — ничто — становление

Первым важным следствием здесь является то, что у Канта само единство утверждения, бытия и отрицания *статично* — это граница (вроде геометрической или государственной). У Гегеля же это единство — становление, ход, движение нашего знания о вещах в себе глубже и глубже. Канту недостает отрицательности (движения). Правда, пустота — это ничто, отрицание, однако отделенное от бытия, а потому неподвижное.

В реальном процессе познания наша мысль получает импульс, движение, толчок именно от бытия, от действительности. Движение знания есть отраженное движение вещей. Кант отгородил познание от его источника, от объективных вещей, и превратил этим в скелет, в анатомический театр, в мертвую таблицу, где нет никаких переходов, никакого становления.

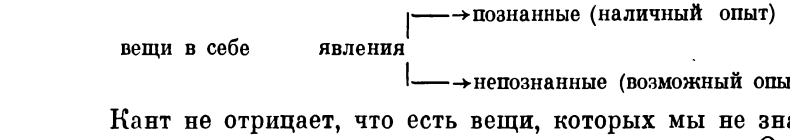
Вторым следствием было то, что понятия оказались «пустыми». Таковы у Канта не только вещь в себе, а *все* категории; у Ньютона пространство и время были «пустыми ящиками» (Гегель), вместилищами вещей. У Канта все категории оказываются пустыми формами. А квинтэссенцией такой пустоты выступает вещь в себе.

Ленин в связи с этим пишет: «Ding an sich у Канта *пустая* абстракция, а Гегель требует абстракций, соответствующих *der Sache* [*суги.— Ред.*]: «объективное понятие

вещей составляет самоё их суть», соответствующих — материалистически говоря — действительному углублению нашего познания мира» [*3*, *29*, 84]. Ленин выступает против субъективного истолкования форм мысли, считает, что «Логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития „всех материальных, природных и духовных вещей“» [*3*, *29*, 84]. Но такая точка зрения предполагает устранение дуализма мышления и бытия.

Далее, отделение категорий от вещей в себе имеет третье важное следствие. В своем учении Кант различает вещи в себе и предметы *возможного* опыта.

Весь предметный мир у Канта членится так:



Кант не отрицает, что есть вещи, которых мы не знаем, но которые можем знать и со временем узнаем. Они образуют мир возможного опыта. Вещи в себе, напротив, мы не знаем и не можем знать. О предметах же возможного опыта можно знать больше, чем один факт их бытия. Если поставить вопрос, что́ мы знаем о предметах, которых мы не знаем, которые не являются еще предметами опыта,— то ответ получится такой: то, что выражено в философских категориях, т. е. что эти непознанные вещи обладают определенными качествами, свойствами, количественными характеристиками, разными формами отношений, имеют причину своего существования и т. п. В том-то и состоит всеобщность и необходимость категорий, что они сказываются о всем бытии, а не о тех или иных вещах. Кант, расчленив таким образом предметный мир, разделил и категории: самую бедную из них — «бытие» — приписал вещам в себе, остальные — предметам возможного опыта. Поскольку с диалектической точки зрения «в мире нет абсолютных разграничительных линий» (Энгельс), то и такое деление категорий отпадает. Они должны быть соединены. В известной мере это сделал уже Гегель — он *вывел* из бытия всю совокупность категорий, тем самым сомкнув две разорванные предметные области. Непознаваемое исчезло, осталось познанное и непознанное.

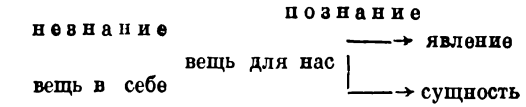
Кантовской «вещи в себе» не отбрасывает и Ленин. Но в отличие от Гегеля, он видит в ней силу и правильность критической философии. Однако Ленин выступает против трансцендентного, потустороннего у Канта [см. *3*, *29*, 174, 175 и др.]. Его критика имеет диалектический характер: он не зряшно отрицает, а исправляет.

Правда, есть понятия, которые в ходе науки отбрасываются в целом. Таково понятие бога. Но подавляющая масса их уточняется, углубляется, исправляется и входит в последующее знание. Хотя, надо сказать, некоторым категориям в этом отношении «не везет» (например, «абсолютное», «субстанция»).

Надо заметить, что и «вещь в себе» не пользуется особой благосклонностью наших философов. Однако Ленин считал это понятие, как видно из «Материализма и эмпириокритицизма» и «Философских тетрадей», вполне рациональным. Процитировав мысль Гегеля: «Покоряемая живым существом неорганическая природа претерпевает это потому, что она *в себе* есть то же самое, что жизнь есть *для себя*»,— Ленин комментирует: «Перевернуть = чистый материализм. Превосходно, глубоко, верно!! И еще *NB*: доказывает *крайнюю* правильность и меткость терминов «an sich» и «für sich» [«в себе» и «для себя».— *Ред.*]!!!» [*3*, *29*, 185]. Более того, Ленин определяет познание и само понятие материализма через эти термины. Например: «Мир в себе есть мир существующий *без нас*. Это — материализм Фейербаха...». «Простое и очевидное превращение «вещи в себе» в явление, «вещь для нас»... есть познание» [*3*, *18*, 118, 120]. Но, по сути дела, эти категории вытеснены в нашей философской литературе другой парой категорий — «сущность» и «явление». Однако уже у Канта явление тождественно «для нас», а сущность — «вещи в себе». Это вытекает из его агностицизма.

В диалектико-материалистической концепции познания такое отождествление неправомерно. Все вещи в ней делятся на непознанные и познанные. Так как первые не имеют к нам отношения (они «в себе»), то они не есть ни явление, ни сущность (одного без другого нет). Вещь в себе — понятие, обозначающее наше незнание, отсутствие всяких определений (кроме чистого бытия). Лишь становясь вещами для нас, они раздваиваются на явление и сущность. О них Ленин говорит: «„Сущность" вещей или „субстанция" *тоже* относительны; они выражают

только углубление человеческого познания объектов...» [*3*, *18*, 277]. Они образуют ступени познания, тогда как «вещь в себе» обозначает *ступень незнания:*



Как видим, указанные пары категорий относятся к разным уровням познавательного процесса и смешение их недопустимо *. А поэтому нельзя и отбросить вещи в себе и для нас. Но предварительно следует лишить их абсолютного значения, осмыслить их диалектически. «Философы более мелкие спорят о том, сущность или непосредственно данное взять за основу (Кант, Юм, все махисты). Гегель вместо *и л и* ставит *и*, объясняя конкретное содержание этого „и“». [*3*, *29*, 120]. «Мы познаем не сущность или явление, а и то и другое» [*3*, *29*, 154]; их связь, переход друг в друга и есть познание. Обнаружение этого перехода есть опровержение агностицизма.

В соответствии со ступенями познания можно выделить три основные формы такого опровержения.

Первой, исторически и логически простейшей формой является *чувственная достоверность*. Она прямо, непосредственно удостоверяет в бытии вещей. У многих философов (Эпикура, Гельвеция и др.) мы находим взгляд, что «чувства не обманывают», обманывает, вводит в заблуждение ум. Чувство нам показывает реальность такой, какова она есть (исключая патологические случаи вроде галлюцинаций). И это знают не только философы-сенсуалисты. Большинство человечества стоит на этой точке зрения достоверности чувств. Только, в отличие от философов, они не думают об этом. А не думают именно в силу того, что чувства показывают таки правильную картину мира. Если бы они давали ложные картины, это обнаруживалось бы практически и постепенно ставило бы вопрос о природе чувственности перед каждым человеком, чего в действительности не происходит. Поэтому, если мышление доходит до постановки вопроса о правильности отра-

* Весьма интересным является вопрос об уровнях, или ступенях, незнания. Первоначально это — абсолютное незнание, незнание того, чего мы не знаем, полный «гносеологический нуль». Далее, знание об этом незнании. Каковы следующие ступени, надо исследовать. Это для теории познания имеет большое значение.

жения, о том, *есть* ли нечто в действительности или *нет*, чувства (зрение, слух и т. д.) могут играть роль критерия истины.

Классическим примером этого является известная история о Диогене. Когда ему начали доказывать, что движения нет, Диоген начал опровергать это ходьбой, т. е. противопоставил логическим рассуждениям *чувственный факт*. Чувственностью он опровергает неверный вывод мысли. Продолжение этой истории, имеющееся у Гегеля, гласит: «Когда один ученик был удовлетворен этим опровержением, Диоген стал его бить палкой на том основании, что, так как учитель спорил с основаниями, то он и возражения ему должен был представить также основательные. Поэтому не следует удовлетворяться чувственной достоверностью, а необходимо понимать...» [*3*, *29*, 230].

Совершенно верно, что чувственность ограничена как средство познания, что понятия проникают глубже в суть вещей и что поэтому и в качестве критерия она не является совершенной. Вследствие этого прав и Диоген, поучающий последователя основательности. Прав и Кант, отрицавший возможность чувственного критерия истины.

Однако чувственность имеет и такие черты, которые являются преимущественными перед мышлением, понятием. Она «показывает» бытие.

Ведь основная черта ее — непосредственность. Она прямо соединена с ним, между нею и вещью нет ничего среднего, она показывает его, она сама есть непосредственная данность вещи. А ведь данность вещи или ее отсутствие (небытие) и есть истина. Это позволяет говорить, что истина есть совпадение (соответствие) мышления бытию. Бытие обнаруживается чувственностью. Следовательно, чувственность есть критерий истины. И действительно, никакая логика не докажет и не доказывает, какого цвета, звука, запаха, вкуса этот предмет: доказывают глаз, ухо и пр. Для незрячих от рождения не существует красного цвета (не колебаний волн, а цвета, видимого глазом), никакими словами нельзя объяснить и доказать, что́ он есть. Бытие непосредственного мира удостоверяют чувства человека.

Но в какой мере являются они таким критерием? Только в отношении *явлений*. Я *вижу* движение (предмета) и никакая логика не может опровергнуть его бытие. Поэтому Зенон и не думал отрицать «чувственную достовер-

ность движения». Он отрицал возможность *мыслить* его и его *объективность* как сверхчувственного предмета. Поэтому позиция Диогена в названном анекдоте двойственна. Доказывая объективность движения, Диоген прав, поскольку дело касается движения как чувственного явления. Движется ли этот шар, никакой логикой не докажешь, надо посмотреть и удостовериться. Но и ученику досталось поделом, ибо нельзя на зрении остановиться. Мысль показывает, что движение есть противоречие. Это его *существенная*, а не являющаяся определенность, и никаким глазом противоречия не увидишь. Его надо *понять*, «выразить в логике понятий» (Ленин). «Понятие», логика есть в т о р а я форма критерия истины и опровержения агностицизма.

В этом отношении «Логика» Гегеля представляет большой интерес. Анализируя третью часть «Логики», Ленин внимательно исследует то место ее, *«где Гегель опровергает Канта именно гносеологически* (Энгельс, *вероятно,* именно это место имел в виду в *«Людвиге Фейербахе»*, когда писал, что *главное* против Канта сказано уже Гегелем, насколько это возможно с идеалистической точки зрения)» [*3*, *29*, 151]. Здесь не место приводить подробно гегелевское опровержение агностицизма. Мы укажем лишь на примечательные в данном отношении структурные особенности его «Логики». Показывая, как *«чистое бытие»*, единственная определенность кантовской «вещи в себе», переходит к дальнейшим определениям: «ничто», «становлению», «наличному бытию» (т. е. бытию, имеющемуся налицо, перед нами, для нас) и др., Гегель уничтожает абстрактность «вещи в себе», показывает ее превращение «в вещь для нас», или «наличную вещь» (бытие), определяющуюся затем и далее. Это — логическое опровержение агностицизма. Вся вторая книга «Логики» — «Учение о сущности» — имеет тот же смысл. Познаваемость действительности есть принцип *всей* ее структуры. Движение понятий состоит в том, что *сущность* (логически) переходит в *явление*, явление — в сущность и результатом их взаимоперехода является *действительность*, их единство. Таким же образом связаны вообще все три основные структурные отдела «Логики»: бытие, внешность мира (на которой остановился Кант) ведет к сущности (до которой Кант не дошел) и в результате является *понятие — познанная сущность* (у Канта сущность не-

познаваема). Следовательно, здесь видна глубочайшая особенность всей «Логики» Гегеля: он логически (или гносеологически, ибо его теория логики совпадает с теорией познания) опровергает Канта.

Наконец, **третья**, высшая форма критерия истины есть *практика*. Практика есть чувственность, однако не пассивная, не созерцательная, какой она выступает в первом критерии. Маркс понимает ее не как созерцание, а «как *человеческую чувственную деятельность*». Практика, будучи формой чувственности, устраняет ограниченность логики. ***Практика выше (теоретического) познания,*** ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности» [*3*, *29*, 195]. Она соединяет в себе мышление *и бытие*, образует «единство понятия и реальности», что и ставит ее выше теоретического познания [см. *3*, *29*, 195].

Первые два критерия односторонни: чувственная достоверность удостоверяет в бытии являющегося мира, внешней реальности; понятие схватывает существенный («умопостигаемый») мир, но ему недостает «непосредственности», т. е. бытия. Из одной логики нельзя установить, существует ли описываемое нечто. Менделеев доказывает логически, что есть такие-то еще не открытые элементы, но все-таки это еще лишь вероятность, а не достоверность. Надо практически, опытно их открыть, *обнаружить* (т. е. найти их «снаружи», вне человека) чувственным образом. Если нечто, например цвет, находится на поверхности вещей, то для обнаружения его достаточно простого *созерцания*: зрения, слуха и т. д. Но мышление имеет дело с нечувственным; чтобы убедиться в его бытии, надо перевести его (прямо или косвенно) в чувственную форму, создать (или разрушить) чувственный объект. Это и делает практика. Извлекая его вовне, мы лишаем его сокрытости и ставим перед собой, как чувственно достоверное.

Вопросу о практике Кант придавал большое значение, о чем свидетельствует общая структура его системы:

теоретический (чистый) разум — практический (этический) разум — телеология и эстетика.

Как будет подробно показано далее, основные черты отношения теоретического и практического у Канта таковы: 1. Практическое образует одну из основных форм деятельности (среднее звено системы). 2. Практика обладает

первенством в отношении теории: «Всякий интерес в конце концов есть практический, и даже интерес спекулятивного разума *обусловлен* и приобретает полный смысл только в практическом применении» [*5*, *4(1)*, 454]. (Подчеркнуто нами.— *М. Б.*). (Эта мысль в еще более заостренной форме выражена у Фихте: «практический разум есть корень всякого разума» [*6*, *84*—85].) 3. Чистый разум «в практическом применении имеет право на такое расширение, которое само по себе невозможно для него в спекулятивном применении» [*5*, *4(1)*, 372]. Так, практический разум расширяет пределы теоретического, убеждаясь в существовании «вещей в себе» («бога», «свободы воли», «бессмертия души»).

Однако, хотя в кантовской постановке вопроса имеется много рационального (и оно вошло в последующее развитие мысли), марксистско-ленинское решение вопроса о роли практики в познании коренным образом отличается от кантовского. Выделим пункты этого расхождения.

1. У Канта практика равна нравственности. В марксизме это — *вся* совокупность материальной деятельности общества.

2. Практическая деятельность у Канта — *сверхчувственная* деятельность; весь пафос «Критики практического разума» направлен на доказательство того, что чувственное, материальное, интерес, удовольствие, счастье, вожделение и т. д. *не есть* практическое! Достаточно сравнить это с первым тезисом Маркса о Фейербахе, чтобы убедиться в коренном расхождении. Кант видит в практике лишь «достоинство всеобщности», т. е. момент теоретического в ней.

3. Марксизм, как и Кант, отдает пальму первенства практике. Но в марксизме это означает, что практика есть *основа* познания, что из нее и посредством нее возникает и существует теоретическое мышление. У Канта этого нет: его категории и формы созерцания — средства теоретического мышления — *априорны*, доопытны, допрактичны. (Единственное верное здесь у Канта — это мысль, что интерес теории подчиненный, т. е. что теория — не самоцель человеческой деятельности).

4. Вследствие абстрактного характера практики (пункт 2), вещи в себе, на которые она направлена, остаются вещами в себе. Познание их *не расширяется*. Практика дает лишь сознание их необходимости, того, что они

есть. Бог и т. д.— не понятия о *познанных* предметах, а *постулаты*, требования, что они должны быть. «*Потребности* чистого разума при его спекулятивном применении ведут только к *гипотезам*, а потребности чистого практического разума — к *постулатам*» [*5*, *4(1)*, 477]. С точки зрения теории «вещи в себе» возможно есть, с точки зрения практики,— должны быть. Мы от возможности подымаемся до необходимости (долженствования), но в обоих не доходим до *действительности*. Впрочем, если учесть параграф «Опровержение идеализма» «Критики чистого разума», в котором доказывается бытие «вещей в себе», а также то, что практический интерес тоже не дает большего, то мы увидим, что «расширение разума» здесь весьма формальное. Во всяком случае, Кант ясно говорит, что *познание* при помощи «практики» не расширяется, «вещи в себе» по-прежнему остаются сами собой — трансцендентными, потусторонними и не становятся объектами познания [*5*, *4(1)*, 468—469]. «Ограничить «разум» и укрепить *веру*», — вот к чему стремился Кант [*3*, *29*, 91]. И его «практика» не превращает веры в знание. Поэтому у Канта практика не есть также в полной мере *критерий познания*. Кант рассматривал в качестве критерия истины формальную непротиворечивость и чувственность. Иначе и быть не может, потому что практика у него абстрактна, лишена чувственности, лишь всеобща, т. е. это почти то же, что теория!

Таковы важнейшие пункты различия в понимании практики Кантом и в марксизме. Ограниченность кантовской идеи практики была источником его агностицизма. Неудивительно поэтому, что Ленин опровергает Канта апелляцией к практике. «Точка зрения жизни, практики должна быть первой и основной точкой зрения теории познания» [*3*, *18*, 145]. Проанализировав знаменитое рассуждение Энгельса об ализарине, направленное против агностицизма Юма и Канта, Ленин делает *три гносеологических вывода*, опровергающих агностицизм.

Мы вкратце рассмотрим эти выводы.

«1) Существуют вещи независимо от нашего сознания, независимо от нашего ощущения, вне нас, ибо несомненно, что ализарин существовал вчера в каменноугольном дегте, и так же несомненно, что мы вчера ничего не знали об этом существовании, никаких ощущений от этого ализарина не получали» [*3*, *18*, 102]. Если это просто предметы,

тела природы, например Солнце, Луна и т. д., то это совершенно очевидно. Но и предметы, создаваемые человеком, опосредованные его сознанием (машины, дома и т. д.), существуют до сознания потенциально, в возможности. Целесообразная, сознательная деятельность человека выводит их из возможности (бытия в себе) в действительность (бытие для себя и *для нас*).

Далее. «2) Решительно никакой принципиальной разницы между явлением и вещью в себе нет и быть не может. Различие есть просто между тем, что познано, и тем, что́ еще не познано, а философские измышления насчет особых граней между тем и другим, насчет того, что вещь в себе находится «по ту сторону» явлений (Кант), или что можно и должно отгородиться какой-то философской перегородкой от вопроса о непознанном еще в той или иной части, но существующем вне нас мире (Юм),— все это пустой вздор, *Schrulle*, выверт, выдумка» [*3*, *18*, 102]. Вообще метафизика (в смысле Аристотеля) была наукой о первоначалах, она старалась найти последние начала, «кирпичики» мироздания. Аристотель их видел в категориальных (всеобщих) свойствах действительности (количество, качество и пр.), Демокрит — в атомах, современная физика — в элементарных частицах. Но само *историческое* изменение этих первоначал показывает, что все они — вехи, ступени познания. Вещи в себе Канта — тоже вид таких «первоначал», на которых «покоится» мир, к тому же и непознаваемых. Практика науки, история развития таких первоэлементов мира и диалектическое мышление давно уже их похоронили. В третьем выводе Ленин и обращает внимание на диалектическое понимание вещей в себе.

«3) В теории познания, как и во всех других областях науки, следует рассуждать диалектически, т. е. не предполагать готовым и неизменным наше познание, а разбирать, каким образом из *незнания* является *знание*, каким образом неполное, неточное знание становится более полным и более точным» [*3*, *18*, 102]. Выше мы говорили, что само понятие «вещи в себе» обозначает ступень познания и что оно вполне законно в этом смысле. Если вещь в себе абсолютно непознаваема, абсолютно не имеет к нам отношения, то и понятие о ней невозможно или оно есть *только понятие*, мысль, принадлежит только нам, есть *наше* измышление, не существует по содержанию неза-

висимо от нас, а в нас, через нас и для нас, т. е. это *вещь для нас*! (Этот вывод был сделан, в частности, Фихте, который, последовательно проводя взгляд Канта, увидел, что вещи в себе в таком случае есть только вещи для нас, т. е. фикции, и отбросил их.) Лишь диалектика и (ее реальная форма) практика могут нас уберечь от агностицизма и субъективного идеализма.

Для того, чтобы разбирать, как из незнания становится знание, нужно быть диалектиком,а Кант в целом, несмотря на важные открытия в гносеологии, остался метафизиком. Ленин подробно проанализировал эту сторону воззрений Канта. Он отмечает те места в «Науке логики», где Гегель пишет о заслугах Канта в диалектике: Кант отнял у диалектики видимость произвола, придал ей значение необходимой формы мысли, открыл антиномический (противоречивый) ее характер и пр. [см. *3*, *29*, 89, 204]. Все мышление Канта движется в противоположностях, но абсолютизированных, разорванных. Разум представляет не живую жизнь, а анатомический театр. Кант, правда, старается соединить основные противоположности (чувственность и рассудок — в схеме, явление и вещь в себе — через практический разум, теорию и практику — в искусстве), но это остается лишь требованием, долженствованием. Главного с диалектической точки зрения он не сделал. «Кант,— пишет Ленин,— не показал *перехода* категорий друг в друга» [*3*, *29*, 191]. Они так и остались у него «разведенным мостом». Вещь в себе и явление — лишь наиболее яркий пример этого. Так же обстоит дело с конечным и бесконечным, абсолютным и относительным и т. д.

Ленина это обстоятельство особенно интересует в связи с революцией в естествознании и свойственной эпохам революций подвижностью и изменчивостью понятий. Еще в «Материализме и эмпириокритицизме» он показал, что незнание диалектики абсолютного и относительного, абсолютизация последнего ведет к релятивизму и идеализму. В «Философских тетрадях» он часто возвращается к этой мысли. В связи с гегелевской критикой Канта Ленин пишет: «Конечный, преходящий, относительный, условный характер человеческого познания (его категорий, причинности и т. д. и т. д.) Кант принял за *субъективизм*, а не за диалектику идеи (=самой природы), оторвав познание от объекта» [*3*, *29*, 189; сравн. 317].

Кант не видит в конечном — бесконечного, в релятивном — абсолютного. Вещь для нас у него — *только* конечное и преходящее. Поэтому ее противоположность, вещь в себе (объект) находится вне явления, «по ту сторону» его. «*Кант* не понял *всеобщего* закона диалектики „конечного“» [*3*, *29*, 192], согласно которому (закону) только единство противоположностей есть абсолютное.

Кант, конечно, признавал абсолютное (априорные формы познания и незнания — формы созерцания, категории и идеи). На открытие абсолютного были направлены все усилия Канта. Может даже показаться (и в известной мере это так), что позиция Канта по данному вопросу не такая, как позиция «гносеологов» конца XIX — начала XX в. Ведь у Маха и у многих других философов этого времени преобладает релятивистская тенденция, тогда как у философов XVII—XVIII вв.— поиски абсолюта. Движение от абсолютного в науке (вспомним, например, абсолютное пространство и время у Ньютона) к относительному (Эйнштейн) — есть общая тенденция науки в XIX в. Ее неправильное истолкование и привело к махизму и другим разновидностям субъективного идеализма. Но «крайности сходятся»: и те и другие — метафизики, и поэтому их учения родственны. Ленин, например, устанавливает в этом плане родство учения Канта с греческой софистикой, с одной стороны, и с махизмом, с другой: «Кант и софисты и феноменологизм а la Mах NB» [*3*, *29*, 244].

Ленин устанавливает связь кантианства, помимо махизма, с конвенционализмом Пуанкаре. Связь «Пуанкаре и Кант» прослеживается им в книге А. Рея «Современная философия» (Париж, 1908). Ленин подчеркивает мысль А. Рея: «Можно не принимать целиком теорию *Пуанкаре*; но не следует извращать ее, чтобы затем ссылаться на его авторитет. *Не обратили достаточного внимания на ее связь с кантианством*, из которого она вполне заимствует теорию синтетических суждений a priori, с той, однако, оговоркой (тут кантовский рационализм представляется Пуанкаре еще слишком застывшим), что эти синтетические суждения a priori, на которых покоится вся наша математика (эвклидовская), не должны считаться единственными возможными и необходимыми постулатами рациональной математики...» [*3*, *29*, 480—481]. Конвенцио-

нализм оригинальным образом соединяется с априоризмом!

Итак, несмотря на указанное резкое различие двух эпох науки, они тесно связаны — в данном случае посредством метафизического способа мышления. Родство махизма, конвенционализма и многих других направлений буржуазной философии с учением Канта и объясняет нам внимательное отношение к нему Ленина. Буржуазная философия восприняла у Канта слабое и реакционное (агностицизм, априоризм и пр.) и оставила живое. Только марксистская мысль смогла сохранить положительные достижения его мысли — элементы материализма и зачатки диалектики. Ленинский анализ показывает это самым наглядным образом.

При изучении Канта, как и всего классического философского наследства, надо избегать преувеличения роли принципа снятия, введенного Гегелем. Подробно о нем пойдет речь далее, сейчас же коснемся лишь понятия его и границы его применимости. Гегель отмечает, что развитие философии есть все большее и большее ее определение (обогащение), и поэтому «позднейшая, более молодая, новейшая философия является наиболее развитой, богатой и глубокой. В ней должно сохраняться и содержаться все то, что на первый взгляд кажется отошедшим в прошлое; сама она должна быть зеркалом всей истории... Более развитая философия позднейшего времени есть по существу своему результат предшествовавших трудов мыслящего духа, она требовалась и была вызвана этими предшествовавшими точками зрения и не выросла из почвы изолированно, сама по себе» [*9*, *9*, 44].

В настоящее время мысли Гегеля стали общеизвестными для всякого диалектически мыслящего философа. Без их учета невозможна научно обоснованная история философии. Они стали привычны, даже банальны. Но то, что становится слишком очевидным и знакомым, всегда, как правило, перестает быть предметом мысли и используется автоматически, как навык, как привычка. А это нередко ведет к неправильному применению того или иного правила или принципа. Так и в данном случае.

Гегель прав, что в процессе развития философской мысли достижения предыдущих философов сохраняются в учениях последующих. Без этого было бы вообще не развитие мысли, а топтание на месте. Но далеко не очевидно

и, более того, неверно, что «сохраняется и содержится все то, что кажется отошедшим в прошлое».

Возьмем в качестве примера отношение к Канту последующих немецких философов. Кант стремился создать так называемую трансцендентальную логику. В отличие от общей или формальной логики, она исследовала бы не только формы мысли, но и содержание их и, что самое главное, отношение формы к содержанию, которое у Канта приняло вид вопроса: как рассудочные понятия, категории, применяются к чувственности? Этим объясняется та большая роль, которую играет в критической философии учение о *схематизме* категорий.

Как отнеслись к данному учению последующие немецкие философы? Проблематика «трансцендентальной логики» *полностью отсутствует* у Фихте, Гегеля и Фейербаха и лишь частично встречается у Шеллинга (в «Системе трансцендентального идеализма» используются понятия схемы и схематизма категорий). Между тем эта проблематика имеет самостоятельное значение в теории познания, в изучении вопроса о том, как совершается переход от чувственности к мышлению и обратный переход от понятий к чувственному созерцанию (как раз и исследовавшийся Кантом). Если учесть, что у самого Канта речь шла о применении не любых, а именно философских понятий, значение указанных проблем выступает и с другой стороны. В настоящее время очень важным является выяснение методологической функции законов и категорий материалистической диалектики, и оно не может быть успешным без выяснения *механизма* применения философских понятий к конкретному материалу естественных и общественных наук. Современная диалектика — очень развитая наука, но мы еще мало знаем о том, как применять ее в том или ином случае, как соединять ее понятия и исследуемый предмет. Этим и занимался Кант в своей новой логике.

Фихте, вследствие того, что он отбросил «вещь в себе», обращает главное внимание на категориальный состав мышления, а не на чувственность. У Гегеля же в «Логике» вообще снимается отношение субъекта и объекта. Его «Логика» имеет дело с отношением между категориями. Поэтому ни фихтевское Наукоучение, ни гегелевская Наука логики *не* сохраняют и *не* содержат тех проблем, которые выдвинул в своей Логике Кант.

Возьмем такой раздел кантовской логики, как диалектика. Она имеет у него антиномический характер. Во всех курсах истории философии антиномии Канта оцениваются как несовершенная еще форма диалектического мышления, как *переходная* ступень развития его, положительные стороны которой были сохранены Фихте, Шеллингом и Гегелем, а отрицательные устранены. И это верно. Кантовская диалектика субъективна, оторвана еще от процесса познания (ибо антиномии есть свидетельство невозможности познать вещи в себе, есть логическое выражение незнания). У Фихте субъективный характер диалектики сохраняется, но она обретает смысл положительного метода развертывания философских понятий. Гегель же делает следующий шаг: диалектика рассматривается как способ движения всего объективного мира, хотя и понимаемого идеалистически, а кроме того, диалектика становится методом познания. Таким образом, прогресс от Канта до Гегеля в понимании диалектики очень значительный.

Но, развивая дальше диалектику Канта, и Фихте, и Гегель утрачивают те ее специфические особенности, которые придают ей самостоятельное значение, а не только значение преодоленной ступени мысли, отошедшей в прошлое.

Дело в том, что *антиномия* есть логическое выражение *проблемы*, являющейся необходимой ступенью процесса познания. Маркс, исследуя процесс возрастания стоимости, приходит к проблеме: стоимость возрастает в процессе обращения и в то же время вне его; а это и есть та форма мысли, которую выявил Кант в своей диалектике.

С этой стороны исследование антиномий заслуживает серьезнейшего внимания. Их специфическое значение для теории познания, к сожалению, затемняется слишком прямолинейным применением принципа снятия. Ведь если *все* достижения прошлых эпох сохраняются в последующих, то вообще может возникнуть вопрос: зачем же тогда изучать историю философии? В лучшем случае она будет полезна для выяснения происхождения последующих учений, но сама по себе потеряет интерес.

Если определять кантовскую «трансцендентальную логику» как первый абрис диалектической логики, то первая рассматривается односторонне, как ступень к Фихте и Гегелю. Но поскольку она, таким образом, рассматривается в свете других систем, в ней принимается во вни-

мание только то, что было значимо именно для них; те же ее черты, которыми она качественно от них отличается, стушевываются, выпадают из поля зрения исследователя. Между тем в дальнейшем ходе истории познания именно эти черты рано или поздно приобретут свое полное значение. Так, если взять наш пример, Гегель абсолютизировал логический строй мысли, не придавал должного значения опытному знанию, недооценивал чувственного момента познания, а потому, естественно, оставил в стороне и вопрос об условиях и механизме применения логических понятий к конкретно-чувственному материалу. Расходясь в этом вопросе коренным образом с Гегелем, мы неизбежно наталкиваемся на те проблемы, которые решал Кант, и должны изучить и учесть подходы и запросы мысли, нашедшие воплощение в его философии.

Сказанное нами имеет смысл не только относительно Канта, но относительно всей классической философии; разумеется, каждый философ будет при этом выглядеть по-новому, к каждому надо найти, так сказать, индивидуальный подход.

Большую помощь нам может оказать здесь научная деятельность Ленина по освоению классического философского наследства. Изучая прошлое, Ленин не абсолютизировал «принцип снятия», хотя и не отбрасывал его: изучая каждую философскую систему, он старается вычленить в ней живое, жизнеспособное ядро, сопоставить его с современностью, уточнить, исправить, развить его дальше, использовать для борьбы с современной буржуазной идеологией.

В тесной связи с философией Канта Ленин рассматривает учение Фихте, прослеживает, кроме того, связь махизма с фихтеанством (принципиальная координация) и идеи Фихте о практике.

Фихте был одним из первых, кто подверг решительной критике непоследовательность Канта, которая концентрировалась в учении о вещи в себе. Если Гегель критиковал Канта диалектически, исправлял и углублял его учение, то Фихте дает нам образец метафизической критики: он с порога отбрасывает «вещь в себе». Объективным основанием для этого была сама система Канта: противоречивость его учения имела не диалектический, а формально-логический характер. Так, Кант говорит, что о вещи в себе мы ничего не можем знать, и в то же время доказы-

вает, что она существует; далее, причинность, по Канту, есть априорная категория, она существует в опыте и применима только к явлениям, и в то же время Кант считает ее *причиной* наших ощущений, а поскольку вещи в себе существуют вне нас, то и причинность выносится в сверхчувственный мир. Правы были Якоби и др., упрекавшие Канта за хамелеонов цвет его теории (без вещи в себе, говорил Якоби, нельзя войти в систему Канта, а с нею нельзя в ней остаться).

Противоположные стороны, встречающиеся в кантовском толковании вещи в себе, действительно в ней есть, ибо она — одно из самых подвижных и диалектичных понятий; но у Канта эти стороны не сведены воедино и потому выступают как формальнологическое противоречие. Последнее же, как известно, суть свидетельство неистинности положения. Так оно и было воспринято Фихте — он не свел воедино разорванные моменты, а отбросил «вещь в себе» как таковую и стал на позиции субъективного идеализма. Фихтеанская критика кантианства есть критика справа, с точки зрения более реакционной, нежели сама система.

«Усекание» «вещи в себе» было характерно и для субъективных идеалистов Маха, Авенариуса и К°. Авенариус, правда, воображал, что он первый «очистил» опыт от априоризма и «субстанции». Ленину, как уже говорилось, пришлось делать в «Материализме и эмпириокритицизме» специальный экскурс в историю философии и доказывать, что Шульце-Энезидем и Фихте в конце XVIII в., на сто лет раньше, проделали уже такое очищение (см.: *3*, *18*, 202—205).

Родство идеализма Фихте и махистов особенно видно в таком важном вопросе, как соотношение субъекта и объекта. Ленин в той же работе установил крайне интересный факт: учение Авенариуса о принципиальной координации (изложенное им в «Человеческом понятии о мире», 1891 г.) есть воспроизведение, повторение старой мысли Фихте, которая диалогически звучит так: «„Философ: Скажи мне и подумай хорошенько перед ответом: выступает ли в тебе или перед тобой какая-либо вещь иначе, как вместе с сознанием этой вещи или через сознание ее?..“ „Читатель: Если я хорошо вдумался в дело, то я должен с тобой согласиться“» [цит. по: *3*, *18*, 64]. Эта мысль приводится Лениным из сочинения Фихте 1801 г.:

«Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии».

Суть этого учения — «положение о *„неразрывной* (unauflösliche) *координации“* (т. е. соотносительной связи) *„нашего* Я (des Ich) *и среды“»* (Не-Я) [*3*, *18*, 63]. Это — почти буквальное повторение знаменитого закона сознания, выставленного Фихте в «Основах общего наукоучения» (1794), и который гласит: «без субъекта нет объекта; без объекта нет субъекта» [*7*, 160]. В этом положении (законе) Фихте резюмирует свой субъективный идеализм.

Помимо самостоятельного интереса, представляемого этим положением, оно любопытно тем, что в нем одновременно даны две основные стороны философии Фихте: идеализм и диалектика. Это положение имеет субъективно-идеалистический характер. Опровергая его, можно было бы (как часто и делают) сказать: с точки зрения материализма материя, объективный мир — первичны, сознание — вторично, или: объект — первичен, субъект — вторичен, субъективное — лишь свойство, возникающее на определенной ступени развития материи. Так что против Фихте мы должны утверждать: «без объекта нет субъекта». Однако последние слова — часть критикуемого «закона сознания» Фихте.

Очевидно, материализм состоит не в том, что объект признается определяющим по отношению к субъекту; так, идеи, по Платону, существуют объективно, определяют мир вещей, познание и т. д. Гегелевская «абсолютная идея» тоже объективна, независима от сознания людей; но и платоновская и гегелевская философия есть идеализм. Материализм также не в том, что объект и субъект разрываются. Такой разрыв — метафизика, а не диалектический материализм. Суть дела в том, что собой представляет объект — материальное или идеальное.

«Закон сознания» Фихте — частный случай общего положения: *противоположности неотделимы друг от друга* — положения, аксиоматического для диалектики. Поэтому положение само по себе формально верно. Без положительного нет отрицательного, без единства — множества, без явления — сущности и т. д. применительно ко *всем* категориям философии.

Дело лишь в том, что «закон сознания» можно истолковывать по-разному.

Если под субъектом понимать мыслящее и деятельное существо, а под объектом — вещь, испытывающую действие, то объект не равен вещи вообще: он — лишь *определенность* в последней, возникающая в процессе труда. Объект есть вещь, которая подвергается воздействию человека. Но сама вещь была и до того, как мы ее начали познавать и переделывать, до того, как она стала вещью для нас, явлением. Чем она была до этого? Вещью в себе. Но «вещи в себе» Фихте как раз и не признает.

Между материалистическим и идеалистическим толкованиями положения Фихте есть явные различия:

1) С точки зрения идеализма субъект есть сознание или самосознание; с точки зрения материализма — реальный человек, «предметное существо» [*2*, 631—632].

2) Объект. «не-я» для идеалиста — отчуждение мысли, «инобытие» ее. Для материалиста объект — вещь, на которую направлена деятельность человека.

3) С точки зрения материализма субъект изменяет вещь, опредмечивает, объективирует *в действительной* вещи свои планы и потребности и тем превращает ее в объект. С идеалистической точки зрения субъект творит сами вещи, субстанцию их (материю).

4) Материализм признает, что всякий предмет, прежде чем стать объектом, существовал вне сферы влияния человека, был вещью в себе. Идеализм (фихтеанского толка) отрицает реальность вещей в себе, считая их только «чистой мыслью».

Идеализм Фихте состоит не в том, что субъект и объект друг друга определяют и предполагают,— это диалектические противоположности и потому их оторвать друг от друга нельзя, а в том, что, во-первых, сами «я» и «не-я» он сводит к сознанию, а во-вторых, отрицает «вещь в себе».

Идеализм Фихте, помимо прочего, выражается в том, что он нарушает им же выдвинутый «закон сознания». Особенно это видно в начале системы: «я», субъект, полагается абсолютно безусловно, до и без всякого «не-я». Значит, возможен субъект «без объекта», т. е. сознание без предмета. Это очевидное нарушение диалектики.

Но не лучше будет обстоять дело, если принять обратное, что может быть объект «без субъекта»; если так, то, стало быть, между этими определениями нет существенной, необходимой связи, а тогда, значит, и субъект может

быть без объекта, и мы приходим к тому же результату.

Если Фихте берет за начало первое — «субъект дан до объекта», то это объясняется идеализмом. Но здесь в идеалистически извращенной форме выражается и правильный факт. Ведь Фихте рассматривает систему «субъект — объект» как *деятельность*. А в ней, несомненно, активное, творческое начало находится на стороне субъекта, а не объекта. Человек создает стол, а не стол — человека, дом строится рабочими, а не рабочие — домом. Деятельность, активность, исходит от субъекта, что Фихте выражает в абстрактной форме: «„я" полагает „*не-я*"». Что же касается самого субъекта, т. е. человека (ибо фихтеанское «я» — идеалистически переряженный человек), то он есть «результат своего собственного труда» [*2*, 627]. Известные слова Ф. Энгельса «труд создал человека» означают, что человек творит самого себя, ибо *труд есть форма существования, бытия людей*. В разработке идеи о самоподтверждающей и самопорождающей сущности труда К. Маркс видел «величие» гегелевской «Феноменологии». Можно сказать, что в этом же состоит и величие «Наукоучения» Фихте, в котором данная идея выражена в первом «абсолютно безусловном основоположении»: «„я" *полагает (создает) самого себя*».

Но «я» творит себя не непосредственно, а опосредованно. Этим опосредованием служит, во-первых, природа, во-вторых, другие люди. К. Маркс пишет в «Капитале»: «Веществу природы он человек.— *Ред.*] сам противостоит как сила природы. Для того чтобы присвоить вещество природы в форме, пригодной для его собственной жизни, он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы. Воздействуя посредством этого движения на внешнюю природу и изменяя ее, он в то же время изменяет свою собственную природу» [*1, 23,* 188]. У Фихте же «„я" полагает себя» *непосредственно*.

С другой стороны, изменение природы возможно лишь через *общение* людей. Система такого общения и есть общество. Отношение к природе опосредованно, следовательно, отношениями между людьми. Критикуя Фихте в этом плане, К. Маркс пишет: «Так как он (человек.— *М. Б.*) родится без зеркала в руках и не фихтеанским философом: «Я есмь Я», то человек сначала смотрится, как в

зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода „человек"» [*1*, *23*, 62]. Чистое, самостоятельное «я» Фихте — это философский Робинзон, экономических и политических двойников которого К. Маркс подверг такой основательной критике в ряде работ.

Как видим, идея Фихте о роли деятельности страдает множеством существенных недостатков. Но, несмотря на это, в ней есть и рациональное содержание.

В идеях «Основоположения» Фихте, образующих фундамент его системы, в абстрактной, фантастической форме выражена мысль о субстанциональной роли труда в создании человеком внешнего мира и самого себя.

Этот подробный анализ понадобился нам для того, чтобы диалектически оценить положение Фихте. Подводя итог, можно сказать, что Фихте абсолютизировал одну из сторон, черт человеческого познания и деятельности. Действительно, любое *познание* невозможно без субъекта, который познает, и без объекта, который познается. Все познание есть единство субъективного и объективного. Также практическая деятельность невозможна без этого единства. В самом деле, в ней всегда должен быть субъект деятельности (столяр, плотник, каменщик и т. д.) и объект, предмет деятельности. Маркс, анализируя труд вообще, выделяет в нем три элемента: 1) целесообразную (сознательную) деятельность, или сам труд, 2) предмет труда и 3) средство труда. 1-й элемент образует субъективную, 2-й и 3-й — объективную сторону труда.

Но это истинное положение вещей Фихте абсолютизирует и потому извращает. Ведь познание на каждом шагу показывает нам, что *вещи в себе* превращаются в *вещи для нас* (по Ленину, это превращение и *есть* познание), показывает, что есть такие вещи, которые существуют *до* всякого познания и *до* всякой деятельности. Формула (схема) познания примет такой вид:

вещи в себе — вещи для нас (объекты) — познающий субъект.

Без первого момента весь мир становится нашим творением, продуктом деятельности человека, т. е. это будет идеализм. На деле же, помимо и до мира, творимого

человеком (техника, вообще «очеловеченный мир», существует нечеловеческий *«мир в себе»*. Понятие этого мира четко отделяет субъективный идеализм от материализма. Здесь, как и везде, видна истина глубокого положения Ленина, что философский идеализм есть *только* чепуха с точки зрения метафизического материализма. Наоборот, с точки зрения *диалектического* материализма он есть *одностороннее*, преувеличенное развитие одной из сторон, граней познания в абсолют, оторванный от материи, от природы, обожествленный.

Полное опровержение субъективного идеализма связано с диалектическим пониманием практики, т. е. практики, органически соединенной с ее противоположностью, теоретической деятельностью. В этом плане В. И. Ленин также подверг критике философию Фихте. Взгляды Фихте по данному вопросу интересны тем, что в них доводятся до конца те недостатки в понимании практики, о которых мы уже говорили в связи с Кантом. Причем, опять-таки, Ленин затрагивает их потому, что фихтеанскую позицию в этом отношении занимает и Мах, и другие эмпириокритики. «Практически,— пишет он (Мах.— *М. Б.*) в «Анализе ощущений»,— совершая какие-нибудь действия, мы столь же мало можем обойтись без представления Я, как мы не можем обойтись без представления тела, протягивая руку за какой-нибудь вещью. Физиологически мы остаемся эгоистами и материалистами с таким же постоянством, с каким мы постоянно видим восхождение солнца. Но теоретически мы вовсе не должны придерживаться этого взгляда» [*3*, *18*, 143]. «Практика пусть будет материалистична, а теория особь статья»,— пишет Ленин о взглядах Маха.

Такое разделение теории и практики, как показывает В. И. Ленин, не ново. Он приводит из истории немецкой философии примеры Шульце-Энезидема и Фихте, которые стояли на таких же позициях. Отбрасывая «вещь в себе», Шульце требует остановиться на ощущениях, «причем предвидит и возражение из другого лагеря: «Так как скептик, когда он участвует в жизненных делах, признает за несомненное действительность объективных предметов, ведет себя сообразно с этим и допускает критерий истины,— то собственное поведение скептика есть лучшее и очевиднейшее опровержение его скептицизма». «Подобные доводы,— с негодованием отвечает Шульце,— годятся

только для черни (*Pöbel...*), ибо мой скептицизм не затрагивает жизненной практики, оставаясь в пределах философии» [*3*, *18*, 143—144].

Такова же и позиция Фихте. Он отрицает (теоретически) бытие вещей вне нас, хотя и признает, что когда дело доходит до действия, мы в них не сомневаемся.

Таким образом, обнаруживается общая тенденция: субъективный идеализм разделяет гносеологию и практику. Более того, он *невозможен* без такого разделения. Сам этот отрыв есть выражение господствующего во всей классовой истории разделения труда, точнее: отделения умственного труда от физического. Только *соединение* теории и практики может опровергнуть субъективный и объективный идеализм. Только «точка зрения жизни» «приводит неизбежно к материализму, отбрасывая с порога бесконечные измышления профессорской схоластики» [*3*, *18*, 145].

ГЕГЕЛЬ

ВОПРОСЫ ЛОГИКИ И ДИАЛЕКТИКИ

Изучение, конспектирование и материалистическая переработка сочинений Гегеля занимает главное место в «Философских тетрадях» В. И. Ленина. Отнюдь не претендуя на полноту анализа богатейшего теоретического содержания этих ленинских конспектов, мы выделим три главные темы и сгруппируем по ним выбранные нами для изучения вопросы. Эти темы таковы: 1) сущность логики и диалектики; 2) диалектика в ее соотношении с гносеологией; 3) «прикладная диалектика», применение ее к изучению истории философии. Это — основные проблемы, которые интересовали Ленина и ради которых он предпринял свои обширные исследования.

О «Науке логики» Гегеля

Принципиальный ответ на вопрос об отношении к этой работе известен давно: в материалистически переработанной, поставленной на ноги форме диалектика Гегеля вошла в марксизм. Но, как уже говорилось выше, сама переработка ее не завершена. В следующих словах Ленин совершенно точно обозначил как принцип теоретического подхода к логике Гегеля, так и практические задачи по его реализации. «Логику Гегеля нельзя *применять* в данном ее виде; нельзя *брать* как данное. Из нее *надо выбрать* логические (гносеологические) оттенки, очистив от *Ideenmystik*: это еще большая работа» [*3*, *29*, 238]. Данное положение Ленина в различных модификациях проходит через весь конспект работы. Оно имеет большое методологическое значение, и в качестве такового применим его к трем частным вопросам: Что уже взято («выбрано») из «Науки логики» в советской марксистской философии? Что в ней есть несомненно истинного, но еще не освоенного? Каковы те проблемы, решение которых у Гегеля

сомнительно, но без учета которых невозможна диалектика как философская наука?

Из Логики Гегеля уже «выбраны», прежде всего, *три основных закона диалектики*. Закон перехода качества в количество изложен в «Науке логики» в «Учении о бытии»; закон диалектического противоречия — в «Учении о сущности»; закон «отрицания отрицания» — это принцип построения всей системы.

Относительно данных законов не решено только: почему же их *три* и каково место каждого из них в системе? У Гегеля это объяснялось тем, что, поскольку познание (а логика у него совпадает с гносеологией) идет от непосредственного (бытия) к опосредованному (сущности) и от сущности к понятию, единству бытия и сущности, то каждая из этих трех ступеней (а третья резюмирует всю систему) имеет свой особый принцип, или закон, связи категорий. Так, в бытии господствует *переход*, в сущности — *рефлексия*, в понятии — *развитие*. Эти формы связи нуждаются еще в исследовании, ибо они на каждом шагу встречаются в логике.

В связи с указанным разделением возникает недоразумение, а именно: в качестве недостатка гегелевского учения о противоречии указывается порой на то, что оно исследуется только во втором разделе (о сущности). Этим-де сфера действия противоречия суживается: оно появляется вслед за рассмотрением «противоположности» и снимается в «основании». А если учесть гегелевское положение «нет ничего такого в мире, что не было бы противоречивым», то получается еще и противоречие в смысле формальной логики.

Но эти упреки бьют мимо цели. Согласно Гегелю, логика есть развертывание определений *«идеи»*, которая есть не что иное, как мышление *во всех* его категориальных определениях. Идея находится в каждом шаге движения логического; если она *появляется* лишь в конце, то это значит, что теперь она *положена*, выявлена. Так как у Гегеля (и не только у него) последующая ступень познания захватывает более глубокий слой реальности, чем предыдущая, то она есть основание для предыдущей; поэтому самое последнее есть самое основное и глубокое, следовательно, оно лежит в основе *всего* движения. Следствием этого является мысль, что при анализе любой категории участвуют — явно или неявно — сразу *все* кате-

гории. Так, *противоречие качественно* отличается от, скажем, количества, и к тому же есть *понятие*,— так что при его изложении сразу участвуют три основные ступени логической идеи. Далее, в нем мы находим *бытие* (ибо противоречие есть), *ничто* (оно есть форма отрицания), *становление* (оно переходит в основание), *наличное бытие* (противоречие отличается от всех других категорий и, значит, обладает определенностью) и т. д.— таким образом, в противоречии содержатся все логические определения.

То же можно сказать о *любом* другом понятии в *системе* логики. Все дело только в том, что в определенный момент времени рассматриваемое понятие *положено*, по Гегелю, оно выступает как самостоятельный *предмет* рассмотрения, на нем сосредоточено наше внимание, а все другие понятия суть моменты его же, но они сейчас не анализируются, их очередь прошла или придет — они есть *в себе*, скрыты сейчас от нас, а исследуемое понятие — *для себя* или *для нас*. Развитие логической идеи и состоит в превращении «понятий в себе» в «понятия для себя» или «для нас», мыслящих, а с последующим движением — снова в форму «в себе бытия».

Чем оказывается это «в себе», когда нечто мыслится в этой форме? Способностью к мышлению. Гегель мистифицировал данный процесс, оторвав мышление от человека, который мыслит, и превратив его в самостоятельную реальность. Истинный, материалистический смысл открытого, но извращенного им явления состоит в том, что в любом акте мышления человека всегда имеются две формы существования понятий: те, которые мы мыслим сейчас, *осознаем*, и те, которые при этом применяются, но не обсуждаются.

Очень часто не осознаются именно философские категории, которые присутствуют, однако, и в рассуждениях о «внешних предметах», и в специальной теоретической деятельности по осознанию этих категорий. Но различие «сознательного» и «бессознательного» не исчезает: нельзя одновременно мыслить все понятия. Одно или несколько понятий мы мыслим, другие находятся «в себе». Но в процессе мысли принимает участие сразу все мышление, подобно тому как, работая рукой, человек действует всем телом, все мускулы приводит в движение. Это объясняется тем, что мышление есть внутренее в нас, оно, так

сказать, есть мы сами, наше «я». Когда, скажем, читают «Логику» Гегеля, то при этом мыслит не пятый том его Сочинений, а голова, и движение логической идеи — это развертывание нашего мышления, оно сразу все, целиком есть в нас, а не попадает извне частями, порциями. Гегелевская логическая идея, в которой даны сразу все определения, хотя некоторые из них (уже или еще) и не осознаются, есть наше мышление, которое формируется не только на протяжении индивидуальной жизни, но есть продукт всей истории познания, отражения мира в его существенных сторонах. И так же, как нельзя какую-либо вещь лишить качества, количества или других категориальных определений (любая вещь всегда определена во всех категориальных моментах), так нельзя из нашей головы «вынуть», устранить какую-либо категорию, не уничтожая мышления вообще.

С данной точки зрения ясно, что и законы, открытые Гегелем, например закон противоречия, действуют на протяжении всей «Науки логики» (и в других сочинениях), но как таковые, осознанные, «положенные» они появляются, «всплывают» из недр духа лишь в «учении о сущности». Упрекать за это нет смысла: кто из нас сможет держать в сознании сразу все законы и категории?! Но даже помимо этой (субъективной) неспособности дело ведь в том, что Логика воспроизводит процесс движения и развития, а в последнем одно появляется, другое исчезает. Эти замечания позволяют понять, каким образом закон, исследуемый в *одной* части логики, есть закон *всей* логики и действительности, ею воспроизводимой.

Далее, для логического выражения названных основных законов диалектики мы выбрали определенные подсистемы категорий. Так, первый закон образует связь трех понятий: качество — количество — мера; второй: тождество — различие — противоположность — противоречие. Что касается «отрицания отрицания», то у Гегеля этот закон выступает как движение по «кругу» или «спирали», «триадическое» движение: тезис — антитезис — синтез. А так как он охватывает всю систему, то получается ряд кругов:

а) самый большой круг: наука логики — философия природы — философия духа;
в) бытие — сущность — понятие;
с) качество — количество — мера;

d) бытие — наличное бытие — для себя бытие;
e) бытие — ничто — становление.

Первый выражает основную идеалистическую позицию Гегеля: предсуществование логических категорий, их бытие до мира и всякого «конечного духа» (человека). Последний «круг» — это ядро, из которого, расширяясь, развертывается вся система. Она образует, таким образом, пять включенных друг в друга расширяющихся кругов. Из них только первый не может быть принят, остальные имеют рациональный смысл, как будет видно дальше. Здесь же лишь заметим, что в нашей философской литературе не оспаривается последовательность категорий: бытие — ничто — становление. Ленин, как видно из конспекта, сочувственно излагает эту триаду, и ставит ей в соответствие триаду Маркса: товар — деньги — капитал, рассматривая товар как «непосредственное „бытие“» [см.: *3*, *29*, 301].

Что касается перехода «качества» и «количества», то мы «выбрали» из «Науки логики» ту формулировку закона, которая находится в разделе о *мере* (на известной ступени количественные изменения ведут к изменениям качественным), использовали также ставшие классическими примеры воды, химических элементов, чисел натурального ряда, музыкальных тонов. Однако остается «еще большая работа»: абстрактные переходы от качества к количеству (через «для-себя-бытие») и от количества к качеству (через количественное отношение), как правило, не принимаются. Их нужно заменить более ясными переходами.

Кроме отмеченных ансамблей категорий нашей научной мыслью «выбраны» многочисленные *пары категорий*; возможность — действительность, общее — единичное, явление — сущность, явление — закон, теория — практика, необходимость — случайность, форма — содержание и др.

Гегелю удалось в каждой из этих пар вскрыть глубокие диалектические связи, вошедшие в сокровищницу философской мысли. «Вместе с тем,— пишет В. И. Шинкарук,— Гегель пытается *вывести* одну пару из другой, установить *субординацию* между ними, построить из них *систему* логических определений *сущности*» (это относится и ко всей системе логики). Однако попытки Гегеля вывести эти категории практически оказались тщетными,

«никакой внутренне связанной, логически обоснованной системы у него не получилось. И если выбросить вымученные логические конструкции, связывающие эти категории.., то они распадаются на отдельные разрозненные *пары* или, в лучшем случае, на отдельные «гнезда» субординированных парных категорий» [*19*, 254]. Примером такого «гнезда» может быть раздел о «действительности», где дана диалектика понятий «возможность», «действительность», «необходимость», «случайность».

Перейдем теперь к положениям, на наш взгляд, правильным, но которые еще у нас не освоены.

О важности категории «начала» и начала логической системы много верного сказал Гегель в разделе «С чего следует начинать науку?». Мысль Гегеля сводится к тому, что начало должно быть непосредственным, логически невыводимым. Если оно опосредовано, т. е. выведено из более первоначальных понятий, то оно не будет началом. Таковы, например, аксиомы математических теорий; таков товар в «Капитале» Маркса. Ленин вполне присоединяется к такому пониманию начала: «Начало — самое простое, обычное, массовидное, непосредственное «бытие»: отдельный товар («Sein» в политической экономии)» [*3*, *29*, 301]. Что начало не должно выводиться в рамках данной системы, несомненно. Вопрос лишь в том, какая категория должна играть роль начала. Это уясняется из следующего.

Если речь идет о «начале» в конкретной науке (геометрии, политической экономии), то в нем имеется два момента: оно обладает некоторым содержанием (это товар, точка, линия и т. п.), и это содержание не выводится из другого, а берется как *данное*, сущее. На вопрос, «откуда оно возникло?»или «почему оно есть?» можно ответить только: «оно есть потому, что оно есть». (Мы можем сослаться на практику, но это уже внелогическая ссылка.) То, что начало есть — и только, выражается поэтому не категорией причинности («товар», «точка» и т. д. выведены из других положений), а категорией *бытия*: содержание «бытия» и связки «есть» — одно и то же. Эта категория в отличие от других будет выражать, что товар и иные предметы даны непосредственно, до исследования их отношения к другим предметам или положениям. Но философия имеет дело не с тем или иным особенным началом, а с началом вообще, с *категорией* начала; мы полу-

чим его, если отвлечемся от содержания товара и всех других начал: тогда остается только непосредственность как таковая, а не непосредственность того или иного предмета,— не бытие того или иного рода, а бытие вообще, неопределенное, или чистое бытие. Началом логики неизбежно оказывается бытие. Так обстоит дело у Гегеля, так же ставит вопрос и Ленин, говоря о простоте, массовидности и непосредственности «бытия» в политической экономии. Это одно из тех положений, которые не просто истинны, но истинность которых просто тривиальна. Что началом *логики*, т. е. системы категорий философии, является *бытие* — это непосредственно очевидно. Большая заслуга Ленина в данном вопросе в том, что он не только вскрыл рациональный смысл начала «Науки логики», но и у Маркса нашел тот же самый «Sein» в «Капитале». Философия имеет здесь хорошо обоснованный *факт* науки. С него и надо начинать, а не отыскивать другие начала.

Проблема конца логики. Гегелевская Логика совпадает с теорией познания. Цель познания — истина. Но бывают разные познания и разные истины. Дело в том, что Гегель стремился описать познание не того или иного предмета, не в том или ином веке, а познание вообще, то есть весь процесс познания, который должно пройти человечество. И хотя мы знаем, что этот процесс реально не закончится, но можно, забегая вперед, охватить его в целом. Философия ведь строит всеобщую теорию познания и описывает ее при помощи столь же всеобщих категорий.

Путь познания, который набрасывает Ленин в «Философских тетрадях», а именно как движение «от живого созерцания к абстрактному мышлению *и от него к практике*» [*3*, *29*, 152—153], схематически разворачивается так:

созерцание — мышление — практика.

Но практика дает созерцанию возможность расширить свои границы, охватить новые предметы. Следовательно, от нее мы снова возвращаемся к указанным моментам познания: «созерцание», «мышление», «практика» и так до бесконечности.

Эти круги повторяются, расширяются, углубляются, но процесс никогда не завершается, ибо мы переходим

ко все новым и новым предметам, созерцаем, мыслим их и т. д.

Но *теория* познания имеет дело не с определенным предметом, а с предметом вообще, а такой *всеобщий* предмет *один*; поэтому в гносеологии процесс познания исчерпывается этими тремя этапами: созерцание — мышление — практика. Если пойти дальше, снова к созерцанию, то в общетеоретическом плане мы ничего нового о нем не скажем. Поскольку речь идет об отдельных предметах, каждый круг различный, и потому их бесчисленное множество; в теории же познания лишь один предмет (понятие, категория «предмета»), и здесь бесконечное познание стягивается к небольшому конечному кругу, движение которого дает весь процесс. Тут дело уже не в познании того или иного предмета, а в абсолютно всяком, т. е. абсолютном, познании. Последнее и есть содержание гносеологии как логики. Ошибка Гегеля состояла не в том, что он стремился создать такую общую теорию всеобщего познания, а в том, что, согласно его соображениям, в его время и в его философии уже *достигнута* цель общечеловеческого познания — абсолютная истина. В действительности же абсолютная истина — это *идеал*, которым должна завершаться *теория* познания, логика, ибо она изображает не тот или иной исторический промежуток мысли, а мышление, познание в его всеобщих, универсальных определениях, но этот идеал не может быть достигнут ни на каком конечном отрезке реальной истории мысли. Лишь в логике он может найти себе место, и именно как ее завершение.

Обратим внимание на то, что В. И. Ленин очень сочувственно отнесся к этому окончанию «Науки логики». Как известно, у Гегеля «абсолютная идея», или «абсолютная истина», есть единство теории и практики. Конспектируя этот раздел, Ленин отмечает важную мысль: «Единство теоретической идеи (познания) и *практики* — это NB — и это единство *именно в теории познания*, ибо в сумме получается «абсолютная идея» (а идея = «das objektive Wahre» [«объективно истинное».— *Ред.*]» [*3*, *29*, 200]. Ленин многократно подчеркивает справедливость мысли Гегеля, отмечает, что Маркс в этом вопросе «непосредственно к Гегелю примыкает, вводя критерий практики в теорию познания» [*3*, *29*, 193]. Каков же смысл этого единства?

Он очень прост: к истине мы приходим через единство теории и практики. В руках и в голове человека нет более мощного средства для познания мира. Названное единство способно открыть человеку любую сущность вещей. Это самое глубокое и сильное, *абсолютное* средство познания. «Абсолютная идея» Гегеля есть свидетельство не того, что человек познал *все вещи*,— этого Гегель никогда не утверждал, он всегда говорил обратное, настаивал на бесконечности познания отдельных вещей. Абсолютное у него означает указанное единство теории и практики. И больше ничего. Ленин нашел *замечательным* именно то, что «вся глава об «абсолютной идее» почти ни словечка не говорит о боге (едва ли не один раз случайно вылезло «божеское» «понятие»), и кроме того — *это NB* — почти не содержит специфически *идеализма*, а главным своим предметом имеет *диалектический* **метод»** [*3*, *29*, 215].

У Гегеля «абсолютное» — это *неодностороннее*. Практическое и теоретическое есть две стороны познания. Взятые порознь, они не дают полной истины, и лишь вместе достигают ее. Ленин пишет об этом: «Очень хорош § 225 **Энциклопедии,** где *«познание»* («теоретическое») и «воля», «практическая деятельность» изображены как две стороны, два метода, два средства уничтожения «односторонности» и субъективности и объективности» [*3*, *29*, 190]. Относительное (релятивное) познание у Гегеля всегда означает метафизическое познание потому, что оно вырывает отдельные стороны, отношения и т. д. Если трактовать эти стороны не эмпирически, а теоретически, т. е. выделяя существенное, то таких сторон будет всегда две: форма и содержание, теория и практика и т. д. Полное, *абсолютное* познание будет состоять в *единстве* этих противоположностей. Вот почему вся глава об «абсолютной» (полной) истине («идее») представляет собой изложение диалектического метода! «Абсолютная истина» есть диалектика. Это и есть, как писал В. И. Ленин, «итог и резюме, последнее слово и суть логики Гегеля» [*3*, *29*, 215].

Собственно, положительная сторона указанных страниц Гегеля полностью воспринята Лениным и диалектическим материализмом. Единственное, что вызывает порой смущение, особенно у непрофессионалов,— термин «абсолютное». Но ведь «абсолютное» — такая же «законная» категория, как и «относительное». Ленин вскрыл

диалектику данных категорий еще в «Материализме и эмпириокритицизме», в учении об истине: «из суммы относительных истин в их развитии складывается абсолютная истина» [*3*, *18*, 328]. Физик Александров интерпретирует теорию относительности Эйнштейна как теорию *«абсолютного* пространства-времени». Тем более философам-диалектикам незачем открещиваться от таких понятий, как идея, абсолютное в познании и др. Долгое время мы их не разрабатывали. Чисто относительное познание, т. е. относительное без абсолютного, как показал В. И. Ленин в той же работе, есть релятивизм и ведет к идеализму. Изучение данного вопроса, несомненно, обогатит диалектико-материалистическую философию *. Оно, в частности, поможет разработать капитальную проблему — чем должна оканчиваться Логика с большой буквы. Выше мы старались показать, что таким итогом является абсолютная истина (идея) — *гносеологический идеал.*

Общая структура логики. «Наука логики» Гегеля есть одновременно теория (или «наука») познания и, значит, в своей структуре воспроизводит, изображает общий путь познания. У Гегеля этот путь таков: *бытие — сущность — понятие.* Что познание начинается с бытия, об этом говорилось выше. Иногда, правда, встречается мысль, что познание движется от *явления* к сущности. Однако это неточно. Явление *уже* предполагает сущность. Там, где есть одно, есть и другое. Но в начале сущности нет, поэтому и предмет познания еще не есть явление, т. е. проявление, обнаружение чего-то, «скрывающегося» в нем и «за» ним. Когда *обнаруживается* сущность, предмет выступает как явление, овнешнение *другого* — сущности. Явление имеет место не само по себе, а *посредством* сущности, оно опосредовано ею. Вначале же предмет — непосредственный, не посредством другого данный. Стало быть, познание начинается с непосредственности как таковой (разумеется, речь идет не о том или ином начале и предмете, а о предмете и начале вообще).

Но познание не останавливается на бытии. В. И. Ленин специально выписывает следующее место из «Науки логики» и особо выделяет наиболее важные положения: «Так как знание хочет познать истину того, что такое

* Эти вопросы начал исследовать П. В Копнин. См. раздел «Идея как гносеологический идеал» в его монографии [*15*].

бытие *в себе и для себя*, то оно не останавливается» (*не останавливается* NB) «на непосредственном и его определениях, но *проникает (NB)* через *(NB)* него в предположении, что *за* (курсив Гегеля) этим бытием есть нечто иное, чем самое бытие, что этот задний план составляет истину бытия. Это познание есть опосредствованное знание, так как оно не находится непосредственно при сущности и в сущности, но начинает с чего-то другого, с бытия, и должно проделать предварительный путь, путь выхождения за бытие или, правильнее, вхождения в него» [*3*, *29*, 115]. Как видно из текста, В. И. Ленин в общем согласен с таким переходом от бытия к сущности.

Но познание не останавливается и на сущности. Познание сущности, как известно, выражается в понятиях. Понятие всегда определяется как форма знания, в которой отражаются существенные, необходимые связи. На высшей ступени знание обращается к самому себе, делает предметом самое *понятие*. От сущности неизбежен поэтому переход к понятию.

Этот переход уже совершили такие науки, как философия и математика. Философия издавна имеет в качестве своей составной части теорию познания и логику, предмет исследования которых не просто объекты, а понятия. Также математика в конце XIX в. перешла к изучению не математических объектов как таковых, а к понятиям о них, к изучению самих математических теорий, их построения и т. д.— вступила в стадию логики математики) (метаматематики). В будущем все науки должны будут пройти эту третью ступень познания.

Таким образом, если логика совпадает с теорией познания (а именно об этом идет речь у Гегеля и у Ленина), то логический процесс расчленяется на три основных этапа: бытие — сущность — понятие. Ленин, проработав «Науку логики», при общем обозрении «плана диалектики (логики) Гегеля», вскрывает рациональный характер этой общей структуры: «Понятие (познание) в бытии (в непосредственных явлениях) открывает сущность (закон причины, тождества, различия etc.) — таков действительно *общий ход* всего человеческого познания (всей науки) вообще. Таков ход и *естествознания* и *политической экономии* [и истории]. Диалектика Гегеля есть, **постольку,** обобщение истории мысли» [*3*, *29*, 298]. В. И. Ленин оборачивает этот ход позна-

ния в методологический принцип: «Чрезвычайно благодарной кажется задача проследить сие конкретнее, подробнее, на *истории отдельных наук*» [*Там же*]. Как видим, Ленин считает вполне верным «общий ход» *всего* познания, описанный Гегелем. Это ленинское положение надо максимально использовать при разработке *остова* марксистской Логики с большой буквы.

Основной принцип логики. Принцип определяют обычно как исходное положение какой-либо науки или теории. Принцип относительности, принцип (или закон) прибавочной стоимости — суть примеры такого рода исходных положений. «Исходность» их вовсе не означает, что они имеют место и значение лишь в *начале* теории. Этому удовлетворяет именно «начало» теории или науки. Но от него принцип отличается: он есть «исходное» на протяжении *всей* системы знания, ее основной стержень; принцип *организует* всю систему знания. Он действует, стало быть, и в начале, и в этом смысле Гегель выставил положение о совпадении принципа и начала. Но они и различаются, ибо принцип действует и в середине системы, и в конце. Это противоречие совпадения и несовпадения было разрешено Гегелем и Марксом таким образом: начало есть элементарная, простейшая, найабстрактнейшая форма принципа. Так, товар, а затем и деньги суть простые (логически и исторически) формы капитала (товарный и денежный капитал).

Итак, принцип не стоит наряду с другими положениями, он подчиняет себе их и образует основную организацию, структуру системы. Так, вся структура «Капитала» Маркса подчинена закону прибавочной стоимости, он образует связь, стержень всей системы капитализма и реально и теоретически. Другой пример дает «Наука логики» Гегеля. Основной принцип философии Гегеля в целом и его логики в частности есть «тождество мышления и бытия». «Наука логики» и есть развертывание этого принципа: от «бытия» через «сущность» к «понятию» (мышление). Во многих сочинениях, посвященных философии Гегеля, выделяется, правда, и много других принципов: восхождение от абстрактного к конкретному, совпадение логического и исторического, принцип тождества или единства противоположностей. Но сам Гегель считал основным и единственным принципом своей системы именно тождество мышления и бытия, а все остальные

принципы — моментами, сторонами его. И в этом была своя логика. Ведь тождество мышления и бытия есть идеалистически выраженный основной вопрос философии. Он, естественно, есть также основной вопрос логики.

Каким должен быть основной принцип марксистской логики? Этому вопросу уделяется мало внимания. А между тем обнаружить такой основной принцип чрезвычайно важно.

Первостепенное значение для понимания его имеет мысль Ф. Энгельса о двух сторонах основного вопроса философии. Теория, описывающая общий ход человеческого познания, есть систематически развернутая вторая (гносеологическая) сторона основного вопроса философии. Последний есть исследование отношения мышления к бытию, в котором мысль стремится открыть сущность. Но мы уже видели, что логика, *совпадающая* с теорией познания, тоже движется от бытия через сущность к понятию. Основой структуры логики или ее общим *принципом* является, таким образом, *основной вопрос философии*. Значит, говоря об общем делении, членении, «плане» диалектики (логики), мы должны ясно себе представлять, что этот план имеет принципиальное значение, значение принципа, а не внешнего оглавления, что он представляет собой основной вопрос философии, однако в виде не краткой дефиниции, а целой системы, «части» которой развивают те же моменты, что содержатся в названном вопросе: бытие, данное человеку, сущность (которую надо открыть в бытии) и мышление или понятие (с помощью которого человек работает, в котором он выражает познаваемую сущность и которое он также должен сделать предметом исследования).

Гегель открыл этот принцип, положенный в основание логики, однако мистифицировал его, идеалистически *отождествив* мышление и бытие. Благодаря этому и логическое у него есть сущность реального, предшествует ему (логика — природа — дух). На деле, как мы знаем, имеет место не тождество, а *единство* мысли и бытия и это единство называется познанием, а его общая теория — логикой. Отбрасывая «шелуху гегельянщины», идеализм, предсуществование логических категорий, марксизм противопоставляет этому материалистически истолкованное единство мышления и бытия. Оно является основным

принципом марксистской логики, раскрывающим «*общий ход* всего человеческого познания» [*3*, *29*, 298].

Мы разобрали лишь несколько крупных вопросов, касающихся построения логики: о начале и конце, об общей структуре и основном принципе ее. Из их рассмотрения следует, что Ленин относил решение этих вопросов Гегелем к тем «логическим оттенкам», которые надо «выбрать» из его философии и «сугубо использовать» для построения логики марксизма.

Рассмотрим теперь несколько важных проблем логики, поставленных Гегелем, но неудовлетворительно им решенных и остающихся на повестке дня нашей философской науки.

Взаимопереход качества и количества. Известно, что *переход* количества в качество выступает у Гегеля в двух формах и местах: как «количественное отношение» и в разделе о «мере». Здесь он формулируется таким образом: «Для себя бытие, ввиду того, что оно вместе с тем существенным образом есть некоторое отношение определенных количеств, открыто для внешности и для количественного изменения, оно имеет известную ширь, в пределах которой оно остается безразличным к этому изменению и не изменяет своего качества. Но наступает некоторая точка этого изменения количественного момента, в которой изменяется качество, определенное количество оказывается специфицирующим, так что измененное количественное отношение перешло в некоторую меру и тем самым в некоторое новое качество, в новое нечто» [*9*, *5*, 431].

С небольшими видоизменениями в формулировке это положение Гегеля вошло во все учебники. Характерной особенностью его является то, что оно дается в разделе о мере — единстве количества и качества. И количество и качество *уже* есть. Наличие качества ведет к прерыванию количества и к *скачку*.

Однако до того, как получена мера, логическое движение должно было пройти значительный путь, где «не было» качества (раздел о количестве). Как *здесь* обстояло дело с количественными изменениями? Если при некоторой массе тела, большей допустимой, человек погибнет, то масса останется массой, она лишь увеличится (или уменьшится), т. е. изменится только количественно. «Без качества» количество может изменяться неограниченно, «в

бесконечность». Нигде нет для него границ, пределов, перерывов. Для последних уже необходимо качество.

Такая ситуация неизбежна. Знание, восходя от абстрактного к конкретному, вначале исследует отдельные стороны (количество и качество) и лишь затем их единство — меру. Как же такое количество *впервые* переходит в качество? Так как количество уходит в бесконечность, *не переставая* быть количеством, т. е. не становясь качеством, то «переворот» надо искать в бесконечности. Гегель показывает, что бесконечность оборачивается *«количественным отношением»*.

В математике с этим отношением имеют дело на каждом шагу, скажем в теории рядов. Возьмем, например, такие бесконечные выражения: 0,285714..., или $1 + a + a^2 + a^3$... Бесконечность этих выражений имеет *отрицательный* характер: они не заканчиваются, не имеют конца. *Положительным* образом она ухватывается только как *отношение:* $0285714\ldots = \frac{2}{7}$; $1 + a + a^2 \ldots = \frac{1}{1-a}$.

Истина количественной бесконечности, согласно Гегелю, есть количественное отношение. В последнем Гегель и открывает *качество*.

Здесь не место излагать этот вопрос подробно. Сошлемся лишь в виде примера на известные мысли Энгельса о математике. В «Диалектике природы» он пишет: «Отдельное число получает некоторое качество уже в числовой системе и сообразно тому, какова эта система. 9 есть не только суммированная девять раз 1, но и основание для 90, 99, 900 000 и т. д.» И далее: «Ничто не выглядит проще, чем количественная единица, и ничто не оказывается многообразнее, чем эта единица, коль скоро мы начнем изучать ее в связи с соответствующей множественностью, с точки зрения различных способов происхождения ее из этой множественности» [*1*, *20*, 574]. Так же качественно многообразен нуль, если изучать его отношение к числам.

Таким образом, количественное отношение оказывается весьма подходящим понятием, соединяющим количество с качеством. Разумеется, в деталях этот переход нуждается еще в исследовании. Особенно надо учесть, что у Гегеля он изложен весьма сложно и туманно. Ленин, конспектируя «Логику», обратил внимание на это: «переход количества в качество в абстрактно-теоретическом из-

ложении до того темен, что ничего не поймешь. Вернуться!!» И далее. «Развитие понятия Verhältnis [отношение.— *Ред.*] сугубо темно» [*3*, *29*, 107, 108]. К этому поистине надо вернуться! Без такого «возврата» нельзя успешно решить вопрос об этом переходе. А его нужно четко *отличать* от того, который дан в учении о мере. Чем объясняется такое общее невнимание к данному переходу? Трудно сказать. Но одно здесь ясно: «Без изучения высшей математики все сие непонятно» [*3*, *29*, 108]. Гегель, например, дифференциал *dy* трактует не как количество, а как качество. «В этом понятии бесконечного определенное количество подлинно завершено в некоторое *качественное* наличное бытие» [*9*, *5*, 288]. Здесь философия теснейшим образом соприкасается с математикой. Только их союз дает возможность полностью разрешить вопрос о переходе количества в качество.

Рассмотрим обратный (у Гегеля он «прямой») переход. Основные определения качества в «Науке логики» следующие:

— чистое (бескачественное) бытие;

— наличное (определенное или качественное) бытие;

— для себя бытие.

Последнее образует переход к количеству. Наличное бытие — это бытие с отрицанием, ограничением, границей, согласно классическому положению Спинозы: «всякое определение есть отрицание». Ограничение и отрицание есть другое нечто. Весь раздел разворачивается как система отношений *нечто к другому*. Так как бытие имеет границу, то оно, конечно, подвергается отрицанию и превращается в другое нечто, это — в третье и т. д. до бесконечности. (Любопытно заметить, что и здесь поворот совершается путем выхода в бесконечность. Но уже Кузанский знал, что в бесконечности все противоположности совпадают.) В этом процессе каждое нечто появляется и исчезает, переходя в другое, третье и т. д. Образно выражаясь, первое нечто *теряет* свою определенность, становясь другим (дерево теряет качество дерева и превращается в золу — другое качество). Зола теряет свое качество, будучи потребленной растением и входя в химическое соединение. В этом новом качестве она тоже исчезает при потреблении растения и т. д. Таким образом постепенно, одна за другой исчезают все определенности, так что, если взять *бесконечную* сумму превращений,

бесконечность изменений, как завершенную «актуальную», получится нечто, не имеющее отношений к другому. В. И. Ленин резюмирует это так: «Отношение к *другому* исчезло; осталось отношение *к себе*» [*3*, *29*, 103]. Это «Fürsichsein» — для себя бытие = бесконечное бытие, законченное качественное бытие». Качество доходит до крайности и становится количеством» [*там же*].

Если взять бесконечные превращения реальных вещей, которые все снова и снова «сбрасывают» свои качества, то получим *материю вообще*. Она имеет качество, ибо отличается от конкретных конечных вещей (подобно тому как абстрактный труд отличается от труда конкретного). Но это качество бесконечно, его ничто не ограничивает. Это выражается в том, что материя (а не конечные вещи) несотворима, неуничтожима, не имеет границ; что бесконечная Вселенная не имеет ничего вне себя и ни к чему другому поэтому не относится. Она существует не через другое (бога, «идею» и т. п.), не благодаря другому, а благодаря себе, через себя. Так как бог не создал ее, то она существует «для себя». Все эти положения и заключаются в гегелевском «для себя бытии». Вселенная — лишь один пример данного понятия. Он уникален в том смысле, что в мире, кроме него, нет ничего такого, что еще существовало бы так абсолютно самостоятельно *.

Но тот же переход мы наблюдаем на каждом шагу. Классические примеры дает «Капитал» Маркса, где указанный переход играет методологическую роль. Так, Маркс начинает с меновой стоимости, с взаимопревращения товаров, чтобы напасть на скрывающуюся в них абстракцию, т. е. количественно определенную стоимость. К стоимости, количеству Маркс идет через изменение качества. Здесь Маркс применяет материалистически переосмысленное правило, которое абстрактно описал Гегель: качественное изменение вещей ведет к возникновению

* «Для себя бытие» (как и все категории) имеет относительное значение. Будь эта категория абсолютна, на ней бы оканчивалась логика. Но в мере снова появляется качество и «отношение к другому». Поэтому когда Гегель приводит идеальность, «я» как пример «для себя бытия», то это не значит еще, что «я» абсолютно самостоятельно (Гегель специально опровергал это положение философии Фихте). «Для себя бытие», самостоятельность есть лишь один из многих универсальных (категориальных) определений, сторон предметов, вещей мира.

количества. Другой пример означенного перехода — Марксова теория денег. Деньги возникают из всеобщего, универсального отчуждения (качественного превращения) товаров. Движение от простой через особенную ко всеобщей и денежной форме есть процесс порождения денег, которые воплощают в себе бескачественный, абстрактный труд.

Эти факты из Марксова «Капитала» бесчисленное множество раз подвергались диалектическому истолкованию, но странно, что в них замечают применение Марксом категорий единичного, особенного и всеобщего (на это преимущественно и делают упор), но не закона перехода качественных изменений в количественные. Это, вероятно, объясняется тем, что в общетеоретическом плане данный переход еще не достаточно изучен. Гегель, открывший его, закутал его в плотный слой тумана абстрактнейших выражений. Ленин на каждом шагу отмечает темноту, непонятность и даже пустоту перехода. У Маркса же он дан не в общелогической, а в политико-экономической форме, в применении к конкретному материалу. Этот опыт применения надо использовать для разработки данного закона. Опираясь на то, как Маркс применял материалистически понятую диалектику Гегеля, мы можем и должны разрабатывать этот переход и осмысливать на материалистической основе.

Отметим еще некоторые «темные места», без освещения которых нельзя успешно создавать марксистскую логику.

Так, «переход бытия к сущности (Wesen) изложен сугубо темно» [*8*, *29*, 114]. А между тем, поскольку познание движется от бытия к сущности, то такой переход — *факт*, и его надо только объяснить. Если бы такого перехода не было, бытие, данное, непосредственно оказалось бы отделенным непроходимой пропастью от сущности, «вещи в себе» (в смысле Канта), а агностицизм и субъективный идеализм нашли бы свое подтверждение. В логике как теории познания связь бытия и сущности выражает две *ступени* познания. Именно здесь решается коренной вопрос о познаваемости мира.

То же касается перехода от сущности к понятию, к «субъективной логике». Если от объекта (и логики его) нет перехода к субъективности, понятию и т. д., мир, опять-таки, непознаваем, субъект и объект разгоро-

жены китайской стеной, и соотносятся друг с другом лишь как «части», механически скрепленные куски логической науки; результат и здесь один — агностицизм и субъективизм.

К числу важнейших в логике относится проблема рефлексии. Гегель, помимо определенной рефлексии (тождество — различие — противоречие — основание), исследует предварительно рефлексию вообще, понятие рефлексии и выделяет три ее вида:

— полагающую рефлексию;
— внешнюю (предполагающую) рефлексию;
— определяющую рефлексию.

Эти «виды рефлектированности: *внешняя* etc. развиты очень темно». А между тем без них нельзя понять самых фундаментальных положений диалектики, особенно диалектическое противоречие. Ведь последнее есть единство противоположностей, положительного и отрицательного. Но положительное есть положенное, полагаемое — оно не просто некая логическая «вещь», а движение, процесс, «рефлексия». Равным образом отрицательное есть противоположное, противополагаемое. И здесь без понятия полагающей (и противополагающей) рефлексии не обойтись. Нечего говорить о внешней, предполагающей рефлексии; она проникла во все учебники и требует только логического осмысления. Так, в любом курсе философии доказывается, что без формы нет содержания, без материи нет формы и, наоборот, без сущности нет явления и т. д., т. е. что «каждая противоположность *предполагает* другую», как обычно выражаются. Это предположение, имеющее существенный характер для отношения между противоположностями, Гегель и называет внешней рефлексией. Он доказывает, что она необходима, но односторонняя. Так, чтобы появилась форма, должна быть материя (форма предполагает материю), а чтобы была материя, уже должна быть и форма (материя предполагает форму). Из этого круга можно выйти, только присоединив сюда *полагающую* рефлексию. Единство полагающей и внешней Гегель называет *определяющей* рефлексией.

Мы ежеминутно употребляем различные формы рефлексии, но не всегда понимаем это. Гегель дал анализ рефлексии, но выразил его в весьма абстрактной форме, затрудняющей понимание сути дела. Вообще его язык имеет часто отрицательное значение. Благодаря ему тот

«настоящий клад», который нашел Энгельс в учении о сущности, в значительной своей части еще не извлечен на свет. Но необходимый для этого труд все же меньше того, который потребовался бы для создания теории рефлексии заново, независимо от Гегеля.

Из изложенного видно, что в «Науке логики» имеется немало достижений и постановок вопросов (мы назвали важнейшие из них), представляющих известную ценность для диалектики как философской науки. Все эти логические оттенки, идеи, принципы и постановки проблем требуют освоения и использования. Только тогда мы сможем решить комплекс задач, поставленных Лениным в работе «О значении воинствующего материализма».

Одной из главных проблем, изучавшихся Лениным в его работах, была проблема создания теоретической (систематической) диалектики в отличие от «диалектики» эмпирической («сумма примеров»). В следующем параграфе этой главы мы рассмотрим диалектические принципы построения систем знания.

Диалектические принципы построения систем знания

Для реализации философской системы знания необходим ряд принципов, правил построения.

Каждая наука проходит в своем развитии три этапа: а) эмпирический, б) натурфилософский и философско-исторический, в) теоретический.

Исторически первые два этапа охватывают период от древности до конца XVIII — начала XIX в. Разумеется, эта грань в известной мере условна, но, за некоторыми исключениями («Начала» Евклида и «Математические начала натуральной философии» Ньютона), «до восемнадцатого столетия,— как писал Ф. Энгельс,— никакой науки не было; познание природы получило свою научную форму лишь в восемнадцатом веке или, в некоторых областях, несколькими годами раньше» [*1*, *1*, 599]. Именно в это время не только наблюдается объективное «стремление к единству» (Шеллинг), попытка построить энциклопедию (систему наук), над осуществлением которой в Германии работали такие выдающиеся умы, как А. Ф. Бернгарди, Ф. Новалис, Ф. Шлегель, Шеллинг и Гегель, но возникает и осознание проблемы: как строить науку, каковы принципы такого построения? Первым ответом на этот вопрос

явилось «Наукоучение» И. Г. Фихте и последующее развитие его идей Шеллингом и Гегелем.

Первая значительная работа Фихте «О понятии наукоучения или так называемой философии» (1794), в которой трактуется о принципах построения *систем* знания, имеет большое значение для современной эпохи. Как бы мы ни оценивали сейчас философию Фихте, его мысль о том, что «наука есть система» [7, 11], его идея «науки о науке» имеет самое актуальное и современное значение в связи с реальным конституированием в последние годы такой комплексной науки. *Самосознание* науки, *начатое в философии* и продолженное в математической логике (исследование основ геометрии и арифметики Д. Гильбертом и другими математиками и логиками), в XX в. приобрело значение общенаучной проблемы. Разумеется, Фихте интересовала прежде всего философия, он стремился именно доказать, что «философия есть наука» и разработать принципы ее построения.

Начатое Фихте дело было продолжено Шеллингом и Гегелем. Общее научное решение вопроса дано Марксом и Энгельсом. В новых условиях данной проблемой занимался Ленин. В его большом философском наследии вопрос о принципах построения философского знания занимает значительное место. Анализируя сочинения Гегеля, Ленин все снова возвращается к указанной проблеме и «выбирает» из его сочинений рациональные способы ее решения. О пей и пойдет речь в настоящем параграфе.

Концентрированное выражение идея систематичности науки нашла в понятии «круга» как определенной формы движения реальности и воспроизведения ее в знании. Ленин тщательно конспектирует главу об «Абсолютной идее» в «Науке логики», в которой, как известно, излагаются принципы диалектического метода; причем — что особенно важно — принципы в своей *совокупности* дают развертывание положения, кратко обозначенного так: «*метод* расширяется в *систему*» [*3*, *29*, 211]. Содержание всей главы — это, преимущественно принципы построения системы знания. Многие из них Ленин неоднократно обсуждает (проблема «начала» и его развития, «необходимость связи» материальных и идеальных элементов, противоречие как движущее «начало» системы, анализ и синтез, восхождение от абстрактного к конкретному и др.), иные Ленин лишь упоминает или просто выписывает из

«Науки логики», делая на полях замечания, свидетельствующие о его согласии с Гегелем.

Глава об «Абсолютной идее» есть краткое резюме всего развертывания логической системы Гегеля. Она показывает, как, по каким принципам должны строиться *диалектические системы*; и хотя выдвигаемые здесь положения имеют значение всеобщих законов природы, общества и мышления, наиболее четко и прозрачно их движение именно в мышлении, которое в известной мере идеализирует реальность и дает ее изображение в более четких, резких, более «чистых» формах.

Если в общем расчленить относящиеся сюда мысли, получим следующие диалектические принципы построения знания:

Начало системы — самая простая, абстрактная категория.— Таковы «чистое (абстрактное) бытие» в «Науке логики», «товар» — в «Капитале» Маркса. Во фрагменте «К вопросу о диалектике» Ленин пишет: «У Маркса в «Капитале» сначала анализируется самое простое, обычное, основное, самое массовидное, самое обыденное, миллиарды раз встречающееся, *отношение* буржуазного (товарного) общества: обмен товаров» [*3*, *29*, 318]. И замечая, что диалектика «Капитала» — лишь частный случай диалектики, Ленин подчеркивает, что начинание с простого есть особенность не только метода «Капитала», но и «диалектики вообще» [*там же*].

Переход от одной категории к другой совершается через диалектическое отрицание.— Это совершенно очевидно в логической системе. Категории философии имеют «парный», т. е. противоречивый, характер (бытие — небытие, возникновение — уничтожение, тождество — различие и т. д.); каждая из них имеет свою противоположность, поэтому их соотношение есть отрицание, посредством которого только и можно перейти от одной к другой. Но, далее, так как вторая противоположность *не внешне* присоединяется к первой, а необходимо вытекает из нее, то сказанное, иными словами, означает, что нечто единое (бытие, товар и т. д.) мышление раздваивает на отрицающие друг друга моменты. Это раздвоение Ленин считал сущностью диалектики. Он писал в том же фрагменте: «Раздвоение единого и познание противоречивых частей его... есть *с у т ь* (одна из «сущностей», одна из основных, если не основная, особенностей или черт) диалектики»

[*3*, *29*, 316]. При этом Ленин подчеркивает, что это положение — не «сумма примеров», а *«закон познания»*.

Логическая форма разворачивания системы есть принцип (закон) отрицания отрицания. Если от одной противоположности переход может совершиться только к другой (иначе он не будет иметь необходимого характера), то, поскольку противоположностей *две*, дальнейшее движение состоит в *«обратном»* переходе. Этот *двойной* переход обнаруживает единство противоположностей, «синтез» их, который дает некоторую *третью* категорию (количество — качество — мера, сущность — явление — закон и др.). Ленин пишет: «Результат этого диалектического превращения в «третье», в синтез есть новая посылка, утверждение etc., которая снова становится источником дальнейшего анализа» [*3*, *29*, 211], *«метод* расширяется в *систему»* (Ленин).— По принципу отрицания отрицания строятся не только «элементарные шаги» системы, но и вся система, как видно в «Логике» Гегеля и «Капитале» Маркса. «Наука логики» благодаря этому принципу расчленяется на три «отдела»: учения о бытии, сущности и понятии. Последовательность их выражает общий процесс познания: последнее начинается с непосредственного (бытия), идет к сущности вещей и, наконец, исследует собственные основы. Поэтому «триадический» характер «Науки логики» Гегеля есть изображение пути познания в целом. Легко также видеть, что Маркс в «Капитале» не только применяет в частностях метод отрицания отрицания, но и «система капитала» построена по этому принципу: I т.— «Процесс производства капитала», II т.— «Прогресс обращения капитала» и III т.— «Процесс производства капитала, взятый в целом». Третий том есть синтез двух первых, в которых капиталистическая система проанализирована с двух противоположных сторон.

Причем каждый последующий цикл, каждая последующая категория — глубже предыдущей. В «Капитале», например, деньги более глубокая категория, чем товар, капитал — более глубокая, нежели деньги.

Содержание предыдущей категории сохраняется в последующей. Начало системы не оставляется в стороне, когда от него идут дальше, а остается в качестве основы на протяжении всего движения. Товар есть не только исходная «клеточка», «ячейка» буржуазного общества: деньги, вырастающие из обмена товаров, есть тоже товар, а

именно, всеобщий товар. Одно из крупных политико-экономических открытий Маркса состояло в обнаружении того факта, что в простом меновом отношении «1 сюртук = 5 аршин холста» в скрытом, неразвитом виде дана уже денежная форма. Такова же природа и собственно капитала; последний возникает тогда, когда товаром становится и рабочая сила, когда товарное производство превращается, следовательно, в универсальную форму производства. Таким образом, начало — не только первая категория, но и та общая основа, «субстанция», которая лежит «под» всеми остальными определениями и образует их единство. Все различные определения (категории) — лишь различные *формы* начала.

Закон совпадения начала и принципа. В «Капитале» Маркса собственно товар, деньги, капитал и т. д.— различные исторические формы товара и товарного производства. Связь начала и принципа определяется формулой: «начало есть элементарная (абстрактная) форма принципа». Поэтому между принципом и началом существует противоречие.

Принцип восхождения от абстрактного к конкретному — разрешение указанного противоречия. Под абстрактным у Гегеля и Ленина в этом плане понимается «неполное», «одностороннее», под конкретным — многостороннее, «соединение многообразного». Ленин говорит, что только «*бесконечная* сумма общих понятий, законов etc. дает *конкретное* в его полноте» [*3*, *29*, 252]. В самом диалектическом методе «соединение многообразного», т. е. конкретное, выступает как «синтез противоположностей», как диалектически-конкретное. В систематическом движении познание все время «раздваивает единое» и синтезирует раздвоенное. Возникающая отсюда третья категория более конкретна (например, «бытие» — «ничто» дают первую в логике Гегеля конкретную категорию — «становление»). Процесс развертывания познания в системе есть постоянная конкретизация знания. «Познание движется от содержания к содержанию. Прежде всего это поступательное движение характеризуется тем, что оно начинается с простых определенностей и что следующие за ними становятся все *богаче и конкретнее*. Ибо результат содержит в себе свое начало, и движение последнего обогатило его некоторой новой определенностью»,— выписывает

В. И. Ленин важное положение «Логики» Гегеля [*3, 29,* 212].

Но что значит это обогащение? В познании оно выражается в виде двух противоположных тенденций. В процессе познания происходит *«расширение»*, увеличение суммы понятий, законов и т. д., возрастание «массы» знания. Это — *экстенсивный* момент обогащения. Но познание не расплывается в море этого многообразия, оно сжимает огромные количества частностей и выражает их в виде *«простых* законов, правил, принципов, благодаря чему происходит «сужение» познания и его *интенсификация.*

Интенсивная сторона обогащения познания известна под названием его *«уплотнения»*. Это понятие введено Гегелем. «...На каждой ступени дальнейшего определения,— продолжает приведенную выше выписку из «Науки логики» В. И. Ленин,— всеобщее поднимает выше всю массу его предшествующего содержания и не только ничего не теряет вследствие своего диалектического поступательного движения и не оставляет ничего позади себя, но несет с собой все приобретенное и обогащается, и уплотняется внутри себя» [*3, 29,* 212].

Сейчас, в эпоху необычайного роста *массы* знания, уплотнение его становится одной из актуальнейших проблем науки. Если не будут найдены методы сжимания, упрощения и уплотнения накопленного знания, это может сильно затормозить развитие науки и техники: знание настолько «расширяется», что его уже все труднее в полном объеме не только применять на практике, но даже охватить умом. Ввиду особого значения данного обстоятельства можно сказать, что одной из важных закономерностей развития познания является уплотнение знания.

Такая закономерность требует идти от многообразного к простому; в движении системы этому соответствует синтез, который две противоположности сплавляет в одну (третью) категорию. Данная закономерность более развернутую форму получает в следующем принципе.

Принцип восхождения от конкретного к абстрактному. Благодаря ему сложное содержание сводится к *«простой аббревиатуре»* (Гегель). В философской литературе часто можно встретить мысль, что прогресс науки и действительности состоит в усложнении, увеличении сторон, гра-

ней, законов, понятий и т. д. Такое одностороннее представление свойственно метафизике и разработано в целую теорию эволюции Г. Спенсером и другими эволюционистами. Но против этого говорит множество фактов. Разве астрономическая система Коперника не была прогрессом по сравнению с птоломеевской, и разве Коперник не указывал, что одна из важнейших особенностей ее — простота? В «Манифесте» Маркс и Энгельс указывали как на прогрессивную черту капитализма на то, что он «упростил» все общественные отношения и дал возможность их материалистического объяснения. Усложнение и упрощение, расширение и уплотнение — две неразрывные тенденции всякого развития.

Это касается и развития познания внутри той или иной системы. Описанные принципы системных построений дают очевидное доказательство того, что познание не только удаляется от начала, но и приближается к нему. Так, отрицание отрицания дает не один прямой, но и обратный переход, а поскольку он охватывает всю систему, мы получаем не только поступательное (прогрессивное), но и возвратное движение. «Именно таким образом происходит, что каждый шаг вперед в поступательном движении, каждое дальнейшее определение, удаляясь от неопределенного начала, представляют собой также *возвратное приближение* к последнему, и тем самым то, что первоначально могло казаться различным,— идущее назад обоснование начала и идущее вперед дальнейшее определение его,— совпадают воедино и есть одно и то же» [*3*, *29*, 212].

Это нельзя понимать упрощенно — так, что конец системы то же самое, что и начало в смысле формального тождества (А=А). Да мы этого и не видим ни у Гегеля, ни у Маркса. «Абсолютная идея», с точки зрения Гегеля, самое конкретное понятие, чистое бытие — самое абстрактное. Но идея есть лишь развитая форма бытия. Материалистически говоря, это значит: цель познания, мышления — постижение *бытия* для *преобразования* его. Но «начало» для этого собственно ничего не дает, зная только, что нечто *есть* и не зная его многообразных определений, мы не можем *действовать*. Наоборот, познав бытие всесторонне, получив конкретное представление о нем, человек его успешно изменяет. *Идея* и есть понятие активного преобразования, творения действительности. Значит, нача-

ло и конец вовсе не «равны», хотя понятия «идея» и «чистое бытие» в одинаковой мере имеют дело с бытием.

Так же обстоит дело в «Капитале» К. Маркса. Исходя из товара и переходя от него к деньгам, капиталу, прибыли, ренте и т. д., мышление Маркса совершает не только поступательное движение: каждое новое определение, каждый последующий шаг есть одновременно возвратное движение — углубление в начало, все более полное раскрытие существенных свойств, «природы» товара. Новые определения, к которым переходят, есть раскрытие его же собственных свойств и «сущностей».

Если начало выбрано правильно, вся система становится выявлением и обнаружением его скрытых свойств. И различие состоит лишь в том, что то, что в начале было «в себе» (неразвито, нераскрыто), в конце стало «для себя», получило полное раскрытие. «Вследствие вышеуказанной природы метода наука представляется некоторым замкнутым в себя *кругом*, в начало которого, простое основание, вплетается путем опосредствования конец; при том этот круг есть *круг из кругов*... Звенья этой цепи есть отдельные науки...» К этим словам Гегеля В. И. Ленин замечает: «Наука есть круг кругов» [*3*, *29*, 214].

Описанные принципы есть логическое изображение понятия «круг», которое нельзя поэтому понимать только как образ. Это именно законы, представленные в «Философских тетрадях» как 13-й и 14-й «элементы» диалектики: «повторение в высшей стадии известных черт, свойств etc. низшей», «возврат якобы к старому (отрицание отрицания)» [*3*, *29*, 203]. Образом этого понятия является геометрический круг, который удобен для пояснения данной логической структуры тем, что в нем удаление точки от некоторого пункта есть также и приближение к нему.

Для взглядов В. И. Ленина характерно как раз то, что он понимает круг не как геометрическое понятие, не как образ, а как одну из фундаментальных характеристик движения всей реальности и форму движения познания. И он неотделим от последнего, если система строится с помощью диалектического метода. На связь диалектики и кругового движения Ленин указывает в своем конспекте книги Ф. Лассаля «Философия Гераклита Темного из Эфеса». Как известно, Гераклит, а вслед за ним греческие и римские стоики развили идею о циклическом, кру-

говом движении всего космоса. «Мир,— с их точки зрения,— единый из всего, не создан никем из богов и никем из людей, а был, есть и будет вечно живым огнем, закономерно воспламеняющимся и закономерно угасающим» [*3*, *29*, 311].

Представление о круге как форме движения вселенной возникло как обобщение огромного количества наблюдений над процессами «неба и земли» и, несмотря на фантастическую еще форму, которую оно имеет в гераклитовской и стоической философии, легло в основу многочисленных последующих концепций мира, вплоть до грандиозной картины «круговорота материи», набросанной Ф. Энгельсом в «Диалектике природы».

Можно упомянуть в этой связи о большом значении понятия круга в геометрии, астрономии и т. д. Известно, что Платон и древние геометры считали шар и круг наиболее совершенными, идеальными фигурами, отправляясь от факта, что небесные тела (планеты, звезды, солнце) имеют сферическую форму и вращаются по круговым орбитам. В астрономических системах Аристотеля, Аристарха Самосского, Птоломея, Коперника и др. «вращение небесных сфер» совершается по круговым орбитам; и в современную эпоху это представление не отброшено, а лишь «подправлено»: круги заменены эллипсами.

Обобщая явления действительности, Ленин пишет: «Движение и Werden [становление.— *Ред.*], вообще говоря, могут быть без повторения, без возврата к исходному пункту и *тогда* такое движение не было бы «тождеством противоположностей». Но и астрономическое и механическое (на земле) движение и жизнь растений и животных и человека — все это вбивало человечеству в головы не только идею движения, но именно движения с возвратами к исходным пунктам, т. е. диалектического движения» [*3*, *29*, 308].

Выделенные слова имеют принципиальное значение. Движение и развитие как развертывание «тождества противоположностей» неизбежно совершается с возвратами «к исходным пунктам». Исчерпав содержание одной стороны противоречия (например, первобытно-общинной формы собственности), оно превращает ее в другую противоположность (частную собственность), а эта, развившись до конца, переходит снова в первую (общественную собствен-

ность — «на высшем уровне»), т. е. совершается циклическое, круговое движение.

Поскольку науки изучают диалектическую по своему характеру действительность, они неизбежно приходят к идее круга, который выступает или в качестве логической формы воспроизведения реального развития, или в виде предмета науки. Правда, в механике, астрономии круги — преимущественно форма их предмета, но не форма их метода. «Кругообразность» лишь в диалектической философии во всей своей полноте становится принципом и методом, а тем самым и общей формой построения системы философского знания.

Современная эпоха развития науки характеризуется бурным развитием именно теоретических системных построений. Рост систем мы наблюдаем во всех областях знания. Теоретическая философия также требует дальнейшего развития в этом направлении, чему в немалой степени могут содействовать анализ и развитие соответствующих идей и принципов диалектического материализма.

Если же распространить означенную тенденцию на саму диалектику, то мы получим не только принципы систем, но и систему принципов. В философских сочинениях этому не уделяют должного внимания. Принципы диалектики часто рассматриваются как сумма, перечисление основных положений диалектики, против чего предупреждал Ленин. Правда, диалектика здесь не сводится к сумме примеров, но основные черты эмпирического знания — разрозненность, отдельность, случайность положений — сохраняются.

Теоретическое мышление требует рассматривать принципы диалектики в виде системы. Из определенного исходного положения необходимо, имманентно выводятся другие положения. Каждый последующий принцип разрешает противоречие предыдущего. В данном параграфе мы и старались проследить эти связи основных принципов диалектического мышления, хотя, естественно, важность и трудность вопроса требует более детального и специального его исследования.

Диалектика и материализм

Теоретическая диалектика образует научную систему, в которой понятия связаны необходимым образом, переходят, превращаются друг в друга благодаря «имманентно-

му происхождению различий». Такая система, будучи отражением внутренних связей реальности, движется относительно самостоятельно (так как связи реальности в ней *уже* отражены), в известной мере она отвлекается от побочных вспомогательных средств эмпирического исследования, так сказать, от «внешних толчков». Диалектическая система обладает самодвижением. Известно, что Ленин видел в этом суть, соль диалектики.

В истории философии вопрос о самодвижении понятий нередко решался с позиций идеализма. Гносеологическим основанием этого является кажущаяся несовместимость отражения и самодвижения. Ведь понятия — отражения объективного мира, они зависимы, вторичны, производны. Диалектика головы есть отражение диалектики вещей. Голова человека не рождает мыслей из себя, как полагают сторонники априоризма, она нуждается для этого во внешних толчках, в чувственном материале. Без такого «горючего» мышление — нуль. Даже если речь идет не о чувственности, без обладания которой человек не смог бы вступить в контакт с окружающими его вещами, а о мышлении — «деятельности всеобщего» (Гегель), то ведь и общее в мыслях есть отражение общего в вещах. Ибо наука есть отражение «диалектики самих вещей, самой природы, самого хода событий» [*3*, *29*, 100]. В другом месте В. И. Ленин пишет: «Очень глубоко и умно! Законы логики суть отражения объективного в субъективном создании человека» [*3*, *29*, 165]. При такой зависимости, о какой *само*стоятельности, о каком *само*движении можно говорить?

Здесь мы встречаемся с одним из коренных положений материалистической диалектики, с положением о единстве *ленинской теории отражения* и *диалектики*. Выше мы привели высказывания В. И. Ленина об отражательной природе логики. Данная идея проходит через *все* сочинения Ленина по философии. Наряду с этим Ленин с одобрением относится к тем идеям Гегеля, в которых говорится о самодвижении логических понятий, в чем мы уже убедились из многих его высказываний. Приведем лишь еще одно. Выписав мысль Гегеля: «„Царство мысли представить философски, т. е. в его собственной (NB) имманентной деятельности или, что́ то же, в его необходимом (NB) развитии“..,— В. И. Ленин пишет на полях: „Замечательно!“» [*3*, *29*, 81].

Но не противоречит ли эта идея теории отражения? Первая говорит о самодвижении категорий, а вторая — о производном, зависимом движении. Присмотримся к этому внимательней. Действительно, в сочинениях Гегеля самодвижение понятий истолковывается в идеалистическом смысле. Он, правда, тоже придерживается своеобразной теории отражения и считает, что наше знание есть постижение, отражение сущности вещей. Мышление человека раскрывает царящую в мире закономерность. Не кто иной, как Гегель подверг суровой критике субъективизм Канта, у которого формы мышления не имеют объективного источника и содержания. У Канта они пустые субъективные формы. «Гегель же требует логики, в коей формы были бы gehaltvolle Formen [содержательными формами.— *Ред.*], формами живого, реального содержания, связанными неразрывно с содержанием... Логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития, „всех материальных, природных и духовных вещей", т. е. развития всего конкретного содержания мира и познания его, т. е. итог, сумма, вывод *истории* познания мира» [*3*, *29*, 84]. У Гегеля постоянно мы встречаемся со ссылками на действительность в подтверждение диалектики понятий. *Типичным* для Гегеля является такой оборот, выписанный Лениным: «было бы нетрудно обнаружить это единство бытия и ничто на *каждой* (курсив Гегеля) действительной вещи или мысли» ...*«нигде ни на небе, ни на земле нет ничего, что не содержало бы в себе того и другого...»* [*3*, *29*, 94—95]. Свою логику и, шире, свою философию Гегель рассматривает как теоретическое, понятийное воспроизведение «неба и земли».

Своеобразие теории отражения Гегеля состоит в том, что сущностью, внутренним содержанием действительности он считает само понятие. У него весь мир движется и развивается благодаря наличествующему в нем понятию. «Понятие бессмертно» [*9*, *6*, 69] и является вечным источником непрекращающейся деятельности. Понятие, по Гегелю, есть сила, энергия, движение вещей. Без него материя — мертвая глыба и безжизненность. Понятия у Гегеля движутся вне человеческой головы, как души вещей, они образуют *разум* мира. Нельзя понимать это вульгарно, так, что каждый предмет — дерево, магнит и т. д.— мыслят, осознают себя, являются субъектами. «Разум правит миром» — это означает, согласно Гегелю, наличие законо-

мерности в действительности. «Законы Кеплера не начертаны на небе», Юпитер не сознает, не мыслит своего движения. Мышление, понятие, наличествующее в вещах, действует *бессознательно*. Как и у Шеллинга, у Гегеля природа есть «окаменевший интеллект». Идея, «чистое понятие есть наивнутреннейшее в предметах» [*9*, *6*, 12], дана в объективной действительности, но в бессознательной форме. Гегель рассматривает понятие как основу всех природных и духовных вещей, их субстанциальное содержание. Задачу науки он усматривает в том, чтобы возвести в сознание эту логическую природу вещей, которая одушевляет также духовный мир людей, побуждает его и действует в нем. Если у Аристотеля мир приводится в движение «вечным двигателем», у христиан — богом, у Фихте — «я», то у Гегеля миром движет Логика, которая существует в удвоенном виде: в «бессознательном» состоянии — в мире и в форме сознания — в человеке. И единственное, что «прибавляет» познание к ней, есть форма *осознания*. Именно поэтому «теория отражения» Гегеля имеет идеалистический характер. И столь же идеалистическим является у него *самодвижение* понятий. Оно означает, что понятия живут и вне человеческой головы и что они — *причины движения* всего.

В материалистической диалектике дело обстоит иначе. Понятия рассматриваются лишь как субъективные образы объективного мира. Вне головы человека никаких понятий нет, и никакой внешней причины всеобщего движения как такового не существует. В мире нет ничего кроме движения материи или материального движения, и ставить вопрос о его причине, значит отдавать дань теологии и механицизму.

Крайне интересный факт: в «Метафизике», анализируя взгляды прежних философов о движении, Аристотель упрекает их, особенно Демокрита в том, что они не исследовали вопрос о *причине* движения. Аристотель исследовал его и пришел к «*вечному двигателю*», т. е. к идеализму! Но Демокрит был более прав: никакой причины всеобщего движения не существует. Это понятие имеет отношение к конечным вещам. Бильярдный шар движется, потому что его ударили кием, машина движется, потому что у нее работает мотор, человек падает, потому что он подчиняется закону тяготения Ньютона, и т. д. Конечное потому

и конечно, что оно движется также и под влиянием внешних причин.

Движение есть *атрибут* материи, т. е. неотъемлемое (и несообщимое) свойство ее. Это касается не только движения, но и всех *категориальных*, всеобщих определений. «Почему есть мир?» — Потому что он есть. Мир — causa sui — причина самого себя. Религия причиной мира считала бога. Но вопрос о «творении» мира — не научный. Он появляется благодаря фантазии, которая отлетает от действительности и начинает относиться к ней (разумеется, в воображении) *как бы извне*, т. е. создает фикцию — понятие, не соответствующее реальности. Далее, почему есть пространство? — Ответ будет тот же: без всякой причины, потому что есть.

Интересно, что человеческий разум, несмотря на всю работу фантазии, почти всегда правильно решал этот вопрос. Бог «творил» зримую материю, но все же не пространство. Последнее в виде пустого вместилища принимается как *вечное*. Психологически это объясняется тем, что в воображении, фантазии (в которой и возникают все фикции) можно отвлечься от материальных вещей, но не от протяженности. Нельзя представить отсутствия протяженности, ибо последняя и есть чистое представление, почему, кстати говоря, Кант и пришел к априорности пространства. Поэтому «пустой» мир можно мыслить как вечный, а наполненный — как возникший во времени. Если причина материи — бог, то протяженность — просто есть. Возможно, что и знаменитая проблема «почему пространство имеет три измерения» — окажется тоже фиктивной. Не будем повторять вопрос относительно других свойств действительности — ответ будет один и тот же: количество, качество, причина, следствие, материя и форма, случайность и необходимость и т. д., и т. д.— есть потому, что есть. Это — существенная черта всех категориальных определений мира. Они существуют не благодаря какой-то причине, посредством не другого, а себя же, т. е. непосредственно. Да это и естественно. Все указанные категории суть не что иное, как моменты, стороны движения, развития, образуют систему его. В своей связи они дают общие законы развития, подчиняющиеся той же «беспричинности», что и само развитие.

Здесь уместно отметить один давний предрассудок. Часто в философской литературе можно встретить поло-

жение о том, что противоречие (диалектическое) есть «источник движения», «жизненная сила» его, импульс, двигательная сила и т. д. При этом, правда, такая сила не отождествляется с вечным двигателем Аристотеля, потому что последний находится вне мира. Отношение «мир — вечный двигатель», внешний толчок устранены. Но это отношение при указанном подходе превращается во внутреннее: *внутри* движения есть источник, сила и т. п., являющиеся его причиной. Движение представляют как машину, у которой внутри есть мотор. Он-то и производит, продуцирует движение. Но тогда это уже не *само*движение, оно, как полагают, имеет причину — противоречие. Здесь мы видим последнее убежище механицизма. Классический механицизм помещал «мотор» далеко от нас, за пределами мира, а этот — в самую глубину его. Но ведь меняется не суть, а лишь местоположение «мотора», источника движения.

Все подобного рода выражения надо понимать как метафоры, как образы, в которых человек хочет сделать наглядным то, что к этому неспособно: *противоречие*. Эти метафоры можно найти в гегелевских текстах. Их употребляет Ленин. «Противоречие есть не просто «импульс», а суть движения. «...Противоречие не следует принимать только за какую-то аномалию, встречающуюся лишь кое-где: оно есть отрицательное, в его существенном определении, принцип всякого *самодвижения*, состоящего не в чем ином, как в некотором *изображении* противоречия... Надлежит согласиться с древними диалектиками,— продолжает Гегель,— что противоречия, которые они нашли *в* движении, действительно существуют, но из этого не следует, что движения нет, а, наоборот, что *движение есть само существующее* противоречие» [*9*, *5*, 521]. Движение *и есть* противоречие — так решается вопрос.

Это решение поддерживает В. И. Ленин. «Движение и «**само** *движение*» (это NB! самопроизвольное (самостоятельное), спонтанейное, ***внутренне-необходимое*** движение), «изменение», «движение и жизненность», «принцип всякого самодвижения», «импульс» (Trieb) к «движению» и к «деятельности» — противоположность *«мертвому бытию»* — кто поверит, что это суть «гегелевщины», абстрактной и abstrusen (тяжелой, нелепой?) гегельянщины?? Эту суть надо было открыть, понять, hihüberretten [«спасти» — выражение Энгельса.—

Ред.], вылущить, очистить, что́ и сделали Маркс и Энгельс» [*3*, *29*, 126—127].

Настаивая на *самодвижении*, Ленин везде имеет в виду именно отсутствие причины для него, спонтанность, имманентность изменения. Единственное отличие движения от противоречия состоит в уже отмеченном различении между чувственной достоверностью и сущностью движения. Хотя видны увеличение и уменьшение, смена окраски вещества (при химических реакциях, например), перемещение трамвая и т. д., но это чувственное не воспринимается как противоречие; сущность же движения и есть противоречие. Различие внешнего и внутреннего, указанное уже Зеноном, действительно имеет место, хотя Зенон его неверно истолковал. Для него движение как таковое есть именно чувственный феномен, в сущности же, постигаемой мыслью, он вскрывает противоречие и отрицает движение, сводя его к явлению, видимости. На деле же это означает, что противоречие и есть движение.

Резюмируем сказанное в двух словах: мир вообще и его категориальные определения обладают тем интересным свойством, что для их существования нет причины. Они есть потому, что они есть. Они есть *бытие*, непосредственность. Эта непосредственность означает, что мир обладает самодвижением. Ибо *связи* всех категорий и дают нам картину самодвижения, развития реальности. Совокупность, точнее *система* категорий, и будет образом, диалектическим аналогом саморазвивающейся действительности. Она будет развертыванием бытия — мира, который есть, потому что есть. Поэтому система диалектики должна *начать с бытия*. Начинаясь, логика, диалектика ничего не должна предполагать, «не заключать в себе никакого содержания», «не быть ничем опосредствованным» [*3*, *29*, 92—93]. «Начало» диалектики и есть отражение «начала» действительности — бытие.

В этом отношении Гегель выбрал начало — «чистое бытие» — правильно. «Гегель гениально *угадал* диалектику вещей... в диалектике понятий». Но «именно *угадал*, не больше»,— подчеркивает В. И. Ленин [*3*, *29*, 178—179]. «Бытие» в «Науке логики» не есть отражение реального бытия. Мир, природа, в глазах Гегеля, не обладает характером непосредственности, т. е. материалистически говоря, свойством несотворимости и неуничтожимости. У него природа имеет *причину* своего бытия —

логическую *идею*, которая ей предшествует и дана до всякого мира. Гегель специально критикует замечательное положение древнегреческой философии: «из ничего не происходит ничего», положение, в котором и зафиксировано *само*бытие действительности. Согласно Гегелю, из «ничто» выходит бытие, т. е. весь мир. Гегелевский мир опосредован логической идеей, и поэтому «начало» в логике не есть начало действительности. В этом отношении его позиция прямо противоположна диалектико-материалистической точке зрения. В философии марксизма абсолютным бытием обладает *материя*, тогда как в идеализме (в том числе и в гегелевском) оно приписывается *богу, идее* и тому подобным «реальностям».

Непосредственность категориальных определений мира вовсе не означает, что они даны без связи, независимо друг от друга. Она означает лишь их *вечность*; они существуют как бы вне времени, не возникают и не исчезают. В логике это выражается так, что они суть развитие, конкретизация бытия. Бытие есть первое (начало), но не так, что оно и остается в начале, а дальше мы «перешли» к другим понятиям. Чистое бытие *развивается* в другие, более конкретные определения. Последние, например «качество», «мера» и т. д., есть «бытие» же, но более развитое, определенное; поэтому на протяжении всей «Логики» бытие сохраняется как важнейшая определенность всех понятий и их содержания. Это и значит, что и «качество» и «количество» и т. д. существуют вечно. Абсолютное бытие мира есть и их абсолютное бытие.

Но они относительны и опосредованы, поскольку связаны друг с другом. Полноту бытия они выражают лишь в своей совокупности. Это вторая сторона, которая нашла детальнейшее освещение в тетрадях Ленина. Поясняя мысль Гегеля о «развитии мышления в его необходимости», он пишет: «Категории надо *вывести* (а не произвольно или механически взять) (не „рассказывая", не „уверяя", а *доказывая*.., исходя из простейших основных (бытие, ничто, становление (das Werden) (не беря иных) — здесь, в них, „все развитие в этом зародыше"» [*3*, *29*, 86]. В необходимой связи категорий, их выведении Ленин и видит *диалектику*. Развернутая по ее законам Логика будет системой категорий, в которой переходы понятий совершаются не посредством обращения к чувствам, примерам и т. п., а благодаря развитию своего внутренне-

го содержания, «не беря иных», не выходя вовне, к созерцанию. Такая система не «выходит из себя», а движется внутренним богатством содержания. *Самодвижение* понятий только и означает необходимость связи.

Как мы видели, Гегель абсолютизировал самостоятельность понятий, объективировал ее и, кроме того, сделал ее движущей силой мира. У Гегеля вопрос решен идеалистически: самодвижение понятий означает отрицание материалистической теории отражения. В системе Гегеля это выражается в том, что категории и логическое существуют до мира и человека. «Логику согласно этому следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой. Можно поэтому выразиться так: это содержание есть *изображение бога*, каков он есть в своей вечной сущности *до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа*» [*9*, *5*, 28]. В таком плане, не логика является отображением действительности — природы и человека, а, наоборот, они — продукты ее деятельности, логика в отчужденной форме, закутанная чувственным материалом. Поэтому *с а м о* движение понятий у Гегеля существенно означает и то, что их история («Чистая история»!) протекает до всякой действительной истории. Имманентное развитие мышления *вне отражения* есть филиация идей.

Ситуация, которая здесь складывается, такова: без отражения, зависимости мышления от внешнего мира получается идеализм. Без имманентного движения понятий — нет диалектики их, нет, следовательно, и возможности уловить объективную диалектику вещей. А в этом основная задача познания. Только средствами диалектического материализма можно решить этот вопрос.

У Эмпедокла и других древнегреческих натурфилософов есть фантастическая теория развития органического мира. По их мысли, первоначально возникли отдельные органы: глаза, руки, ноги и т. д.; они находились вне друг друга, вступали в случайные сочетания, которые распадались, но постепенно появлялись и прочные образования, что привело, в конечном счете, к возникновению целесообразно устроенных органов.

Для объяснения органических тел эта фантазия имеет значение только как постановка вопроса об эволюции живого. Однако она замечательна в качестве наглядного

изображения операций человеческого мышления. Перед человеком сеть явлений природы. Но он не может схватить ее сразу: он анализирует, выделяет, абстрагирует отдельные ее свойства, стороны, «руки», «ноги», «глаза»... Мышление разлагает, разрывает предмет на «части», органы. Но так как даны нам не отдельные части, а целостные образования, то следующим этапом будет синтез, без него познание остановилось бы на полдороге. Лишь синтез завершает процесс познания и дает возможность выразить не только мертвые части, а их целое, живой организм.

Эти два этапа познания В. И. Ленин обозначает как элемент диалектики: «соединение анализа и синтеза,— разборка отдельных частей и совокупность, суммирование этих частей вместе» [*3*, *29*, 202]. Вот этот-то путь познания «зримо» выражен в «эволюционной теории» Эмпедокла. Только он изображается не как путь познания, а как вполне объективный процесс, как история самих органических тел.

Два названные этапа познания соответствуют эмпирическому и теоретическому. На ступени эмпирии преобладает анализ, разложение вещей, познание отдельных свойств, сторон, законов. Теоретическая ступень есть преимущественно синтетическое познание. На первой человек вычленяет отдельные стороны из стоящих перед ним вещей, предметов. Связь, в которую приводятся полученные части, имеет здесь внешний поверхностный характер. На второй ступени связь необходима, т. е. одни положения по определенным принципам выводятся, дедуцируются из других положений. Теоремы или законы не непосредственно берутся из предметов, а опосредованно, через аксиомы, самоочевидность которых есть результат миллиарды раз повторившейся практики.

Каков же механизм перехода от анализа к синтезу? Здесь имеется трудность: при разложении вещи мы нарушаем существующую связь, разрываем предмет. Соединить разделенное, правда, можно, имея в виду (в созерцании) первоначальную целостность. Но такое соединение будет рассчитано именно на созерцание, в нем не будет необходимости.

Возьмем абстрактный пример. Пусть есть предмет AB. Расчленив его, получим A и B. Изучив элементы, снова их соединяем. Но как? Если по данному вначале предмету, ввиду того только, что там такая связь уже была, то

связь эта, следовательно, уже предполагается. А взяв ее в таком виде, мы просто возвратимся к исходному пункту, и получим *AB*, т. е. не двинемся с места. Первый шаг наш был разрушением связи: в результате мы получим раздельные *A* и *B* (2 *кг*). Но внутренняя связь должна быть присуща и отдельному элементу, отделенному от другого, хотя ясно, что связь есть связь именно двух или нескольких элементов. Поэтому в *A* и *B* должно быть нечто такое, что представляет собой оборванную связь. Ведь если (рассуждая в духе Эмпедокла) какой-либо орган отделяется от организма, т. е. если нарушается их связь, то последняя превращается не в нуль, а в некоторое отрицание, «страдание», недостаток. У живого такая разрушенная связь есть рана. Что будет представлять такое нарушение вообще? — *Определенность*. Это и есть «сжавшаяся» в простоту, разрушенная (или неоткрытая) связь.

Данное понятие надо строго отличать от понятия определения. «Определить» — значит установить связь. Но «определенность» есть та же связь, но как снятая. Так, я вижу зеленый цвет дерева, как нечто вполне определенное, что я не спутаю с другими цветами. Но только мысль открывает, что этот цвет есть *отношение* света и предмета определенной структуры. Для глаза же зелень не разлагается на эти компоненты: она проста, что выражается положением: зелень есть зелень. Так же только для мышления открывается происхождение человека от обезьяны, их генетическая связь. Для непосредственного созерцания «человек есть человек».

Подобное же мы видим на уровне понятий. Так, для метафизического мышления «свобода есть свобода» (а не необходимость), тождество есть тождество (а не различие), каждая категория есть именно она, именно такая, а не другая, т. е. обладает определенностью. Поскольку при этом все-таки принимается во внимание отношение к другому, то оно имеет чисто внешний характер, как если бы мы, скажем, сравнивали собаку Жучку и туманность Андромеды. Из поля зрения выпадает даже тот факт, что мы противополагаем (к примеру) свободу не чему попало (вроде той же Андромеды), а именно необходимости; такое другое Гегель называл «своим другим».

Но что здесь существенно, так это неизбежность такого внешнего отношения; отсутствие зависимости между понятиями — не аномалия, не глупость рассудка, а естествен-

ное положение на эмпирической ступени познания, на которой преобладает анализ, «разборка частей». Получив «части», исходят из какой-либо из них, и движутся в ее пределах (из нее мы должны вывести ее связь с другими). Так как отношение к другому игнорируется, то нечто (свобода, явление и т. д.) имеет определенность не относительно чего-то, а относительно себя, в себе самом. Но быть определенным — значит иметь предел, здесь, в самом себе, т. е. в себе иметь границу, конец своего бытия. Поэтому разворачивание определенности — это превращение наличного нечто в отрицаемое, что и выразил Спиноза в положении: «всякое определение есть отрицание». «Нечто» оказывается отрицающим себя и переходящим в другое. Так как при исследовании данного нечто — другое дано не было, то связь их есть не внешнее соотношение, а переход, превращение друг в друга. Качество переходит в количество и наоборот, и так каждое понятие (и свойство вещи, в нем отраженное). Причем не во что попало, а в то, что лежит «по ту сторону отрицания». «Очень верно и важно: «другое» как *с в о е* другое, развитие в *с в о ю* противоположность» [*3*, *29*, 235]. Тем самым создается необходимость движения и связи, ибо как раз противоположности неразделимы, неразрывны. Именно они позволяют выразить нераздельность действительности, в которой нет качества отдельно от количества, формы от содержания и т. д.

В таком плане диалектика выступает как подлинно научный способ познания. Если анализ и эмпирия умертвляют предмет, разрывая его на части, то диалектический синтез дает картину целостного объекта в его связях, изменениях, жизненности, пульсации. Первый отходит, отлетает от действительности, второй схватывает самое ее ядро, ее *самость*. И «движение познания к объекту всегда может идти лишь диалектически: отойти, чтобы вернее попасть...» [*3*, *29*, 252].

Итак, на ступени анализа отражение имеет односторонний характер; хотя по видимости познание стоит совсем близко к предмету, непосредственно его «касается» («видит», «слышит» и т. д.), но полноты познания предмета не получается. Получается сумма, совокупность отдельных сторон. Подлинный контакт с объектом есть скорее «отход», «отлет» от него. Понятия, являющиеся результатом эмпирического познания, отражают объект односторонне,

и в лучшем случае дают, как говорил Гегель, «рассеянную полноту».

На ступени синтеза совершается по видимости отход от действительности. Мысль имеет дело уже не с вещами, а с готовыми понятиями о них. Благодаря определенности понятия обретают отрицательность и текучесть, переходимость; образуется система их, которая наиболее адекватно воспроизводит объект. На этой ступени отражение и диалектика органически сливаются, тогда как раньше их связь была еще скрытой.

Всего получается три точки зрения по исследуемому вопросу:

1) отражение без диалектики (домарксовский материализм);

2) диалектика без отражения — филиация идей (гегелевская философия);

3) органическое единство диалектики и отражения (марксистская философия).

Однако, как мы видели, и у Гегеля есть своеобразная теория отражения, согласно которой в действительности познается мышление. Значит, признание отражения еще не обязательно есть материализм. Само отражение должно быть правильно, т. е. *диалектически*, понято. В этом суть дела.

Материализм состоит в признании первичности материи и вторичности мышления, сознания, вообще «духа». Сущность диалектики есть учение о противоречии, единстве и борьбе противоположностей. В данном случае такие противоположности — материя и сознание. Их связь выражает, что на известной ступени развития материя приходит к осознанию себя, в ней возникает феномен сознания. Вот этот-то переход и надо понять диалектически, лишь тогда материализм будет научным.

У Гегеля мы такого понимания, естественно, не находим. В «Философских тетрадях» В. И. Ленин с замечательной ясностью сформулировал основной недостаток гегелевской философии: «Сторонник диалектики, Гегель, не сумел понять *диалектического* перехода *от* материи *к* движению, *от* материи *к* сознанию — второе особенно. Маркс поправил ошибку (или слабость?) мистика» [*3*, *29*, 256].

В. И. Ленин уточняет, в чем состоит данный переход. «Чем отличается диалектический переход от недиалекти-

ческого? Скачком. Противоречивостью. Перерывом постепенности. Единством (тождеством) бытия и небытия» [*3*, *29*, 256]. Здесь мы имеем как постановку проблемы, так и ее принципиальное решение.

Проблема состоит в следующем. Мышление вообще и философское в особенности имеет дело не с единичными вещами и явлениями, а с общим. И Гегель и Фейербах определяют мышление как деятельность всеобщего. Осмыслить, что значит понятие — это понять, что́ есть всеобщность и существует ли она реально или есть только в мышлении.

Если всеобщность понимается так, будто она существует только в нашей голове, то это будет точка зрения номинализма, который неизбежно ведет к априоризму в духе Канта: категории из опыта не выводятся, они даны до всякого опыта прошлого и будущего и находятся в субъекте, ничего не отражая в объективной действительности.

Если общее, как оно выражается в понятиях, видится *в* самой действительности, мы приходим к идеализму гегелевского типа: понятия суть «душа» предметов. Это точка зрения средневекового реализма. Логико-философские категории рассматриваются как от нас независимое, не только до нас, но и до «природы и конечного духа» существующее. В этом случае идеализм просто означает, что «дом вообще», «человек вообще» находятся в самой действительности.

Что всеобщее есть в голове, это факт, что оно должно быть в действительности — очевидно (в этом и состоит научно-материалистический подход к объяснению происхождения понятий). Но если признать, что оно есть само по себе в окружающем нас мире, то придем к гипостазированию понятий. Вот и получается ситуация, которую можно выразить только словами: общее в действительности *и есть и не есть*, оно характеризуется «единством (тождеством) бытия и небытия», как говорит Ленин. При переходе от материи к мысли должен совершаться *скачок*, перерыв постепенности.

Давно известно, что «в языке есть только *о б щ е е*». «Кто *это? Я*. Все люди я. *D a s* Sinnliche (чувственное)? Это есть *о б щ е е* etc. etc. „Этот“?? Всякий есть „Этот“» [*3*, *29*, 249]. В таких словах Ленин резюмирует рассуждение Гегеля, что «вообще язык выражает в сущности лишь

общее; но то, что мыслится, есть особенное, отдельное. Поэтому нельзя выразить в языке то, что мыслится» [*3*, *29*, 249].

Блестящий анализ этой проблемы Гегель дает в начале «Феноменологии духа» и в «Лекциях по истории философии» (раздел о «сократиках»). Чувственный мир кажется самым конкретным и богатым по содержанию; вместо абстрактного дома вообще везде отдельные, единичные дома. Мысль хочет выразить это индивидуальное, неповторимое. Чтобы этого достичь, я говорю не дом (как таковой), а *«этот* дом». Но все дома — эти! «...Это разумеемое, совсем не может быть высказано...» [*3*, *29*, 249]. Единичность, индивидуальность не подвластны мысли. Мы их не мыслим, а «мним». Они-то и есть предмет ощущения, восприятия, «мнения» (так как знание об этом принадлежит «мне» и несообщимо другим). Получается, как говорит Ленин, что «чувства показывают реальность; мысль и слово — общее... Всякое слово (речь) уже *обобщает*...» [*3*, *29*, 246]. Но как это понимать? Так ли, что в действительности общего нет и только в мысли оно есть? Или же оно есть, да чувства его не могут схватить, как и наоборот: чувственные отдельные дома существуют, но невыразимы в понятии?

Очень распространенной является точка зрения, согласно которой общее есть в действительности, но соединено, переплетено с отдельным; мышление «очищает» и «вынимает» его из чувственной среды,— подобно тому как вынимают крупинки золота из илистой почвы. Но в таком случае никакого перерыва постепенности, скачка здесь нет: общее («золото») есть и его надо лишь «вынуть» из земли (природы). Это как раз гегелевская («реалистическая») точка зрения. Гегель считал, что в чувственном, недоступное глазу, обитает содержание мысли, извлекаемое и возводимое в чистую форму. И таким содержанием является логическое, которое все движет и одушевляет.

Такое представление лежит в основе обычного понимания обобщения: в каждом единичном есть общее, единичное «*отбрасываем*», общее сохраняем — это и есть обобщение. Обобщение — отсекание индивидуального и *сохранение* наличного общего. Так как сами единичные берутся разрозненно, как масса, сумма, совокупность, то и общее раздроблено между ними (в каждом комке грязи по крупинке золота). А обобщение будет состоять в том, что эти единичные общие суммируются: *общее — сумма единиц*

того же качества. Механизм такого подхода совершенно очевиден. Ибо где же здесь скачок и перерыв? Наоборот, тут сплошная *непрерывность:* количественное накопление однородных «элементов» общего, открывание того же общего в новых и новых экземплярах.

Нельзя считать такое представление об общем субъективным. Эмпирическое познание в данной форме и протекает. Не отбрасывая этой ступени, мы покажем, как познание переходит на более высокую ступень.

Сразу же бросается в глаза следующее противоречие: в единичных вещах *A*, *B*, *C* и т. д. мы находим *одно и то же* общее свойство. Оно есть и в *A*, и в *B*, и в других. Каждый новый экземпляр лишь *повторяет* то же самое. Общее как таковое ничего от этого не приобретает, оно все время одно и то же. Поэтому прибавление все нового и нового эмпирического материала безразлично, внешне. Процесс может оборваться на любом члене, хотя бы на первом. Робинзон — изолированный индивид — все равно имеет свойство быть «человеком». Общее *полностью* находится в единичном. Это та точка зрения, на которой стоит Фейербах. Поскольку он специально не изучает историю, не критикует общественные отношения, то вынужден «абстрагироваться от хода истории, рассматривать религиозное чувство (Gemüt) обособленно и предположить абстрактного — *изолированного* — человеческого индивида» [*1*, *3*, 3]. Маркс против этого выдвигает знаменитое свое положение: «Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [*там же*]. Лишь потому, что индивиды относятся друг к другу, они имеют общее. Если изолировать индивида от общественной среды (особенно в раннем возрасте), он теряет человеческий облик (или вообще его не приобретает). Общее в отдельных индивидах (общность) имеет место только потому, что они общаются. Общение и есть более глубокая форма общего, нежели общность. Это та точка зрения, на которой стоит Маркс, проникший в сущность вопроса.

Каков же смысл общения? Благодаря «общению», взаимодействию вещи меняются. Общение (связь) есть *по сути* то же, что и *движение*, изменение вообще, отрицательность вещей. Отрицание же есть снятие некоторой определенности. А последнее тождественно обобщению.

Если от товара А отделить его конкретные свойства, мы получим стоимость вообще, т. е. обобщим его. Обобщением является и сама реальная *история* товара, в результате которой возникают деньги — универсальный товар. Если мысленно отделить от мира все его качественные определения, получим материю вообще, абстрактное вещество. Если и от него абстрагироваться, получится пустота, т. е. чистое пространство. Если «отбросить» все определенные свойства движения, получится время и т. д.

Важно подчеркнуть, что абстрагирование не есть только мысленный акт. Не только в мысли действительные вещи абстрагируются от своих свойств, но и независимо от нас проделывают то же. Каждая вещь гибнет, т. е. лишается своих свойств, абстрагируется от них. Только благодаря реальному абстрагированию имеет место и его идеальный прообраз. Если бы не было изменения — движения, отрицательности вещей,— каждая из них была бы сама собой на веки вечные, никаких связей их не было бы (ибо связь и есть движение!), не было бы никакого возникновения и прехождения свойств, реального, а потому и идеального абстрагирования.

Но существует коренное различие между этими двумя видами — идеальным и реальным — абстрагировапия и обобщения. Мысленно отделяя от предмета, скажем дерева, все его свойства — получим материю, т. е. общее. Вне головы оно тоже теряет все свои свойства, т. е. от определенного «древесного» бытия движется к общей материи. Но — и в этом все дело! — *отрицание*, потеря этих свойств есть *непосредственно возникновение новой определенности*. Дело обстоит не так, что сперва есть дерево, потом — чистая материя, а еще после в нее входит новая форма и получается новый предмет. Если дерево сгорает, т. е. из бытия переходит в небытие, то в том же самом процессе появляется зола, небытие переходит в бытие.

Поэтому материя вне нас не доходит до общего как такового. Выходя из одного конкретного состояния, она прямо впадает в другое, третье и т. д. до *бесконечности*. Если бы (!) бесконечность завершилась, перед нами предстала бы материя философов, вечная, всеобщая субстанция всех вещей. Всеобщее в самой действительности получилось бы как результат бесконечной отрицательности, полное, доведенное до конца отрицание всех определений. И развитие материи до уровня сознания доводит это от-

рицание до конца: общее как таковое и есть сознание, идеальное! Это — скачок, диалектический переход *от* материи *к* сознанию, о котором говорит Ленин, скачок от конечных вещей к бесконечности, выражаемой философскими категориями.

Отношение мысли к реальности не есть пассивное восприятие того, что есть. Мышление само есть этап развития, и притом высший этап, на котором завершаются обобщающие тенденции всей истории материи. Познание есть не простое удвоение, а *продолжение и развитие* материи. От самых примитивных материальных форм до самых высших тянется единая нить исторического развития мира, прерываемая в определенных точках скачками. Самый капитальный прерыв — переход от материи к ее противоположности — мышлению, идеальному. Но теперь, когда идеальное возникло, скачок от материи к сознанию происходит в каждой «точке» соприкосновения человека с миром. Ибо познать какое-либо явление — значит при помощи мысли заставить его *повторить* ту историю, которая привела к *возникновению самого сознания*. Познание и сознание есть снятая (сжатая) история *всего мира*, и обращение сознания даже к самому примитивному фазису развития материи означает включение этой материи в ту цепь, которая ведет к общему как таковому.

Правда, кажется, что при этом мы имеем здесь лишь крайние звенья: с одной стороны, означенный «примитив», с другой — результат всего развития — мысль. Однако это лишь видимость. Если мы познаем даже механическое явление, то оно не сразу, не непосредственно попадает в голову: оно проходит через физические приборы, через наши глаза, т. е. соответствующие физико-химические и биологические реакции, через кору больших полушарий (в которой материально закреплено общественное социальное развитие человека), иными словами, оно последовательно претерпевает все те трансформации, которые являются этапами мировой истории. И *результатом* всех этих трансформаций, его резюме и есть *общее*. Исходное явление переживает все полагания и отрицания, которые пережила раньше материя, чтобы дозреть, развиться до степени понятия. Только потому, что из поля нашего зрения выпадает вся эта история, нам и кажется, что мы непосредственно *находим общее* в вещах.

А происходит это по «забывчивости»: часто представ-

ляется дело так, что история материи — дело прошлое, что исследовать ее надо только для объяснения возникновения сознания. Но ничто не проходит бесследно. И вся мировая история, в ее общих, сжатых чертах налична, *вполне современна*. Эта история — ЧЕЛОВЕК. Каждый его познавательно-деятельный акт — снова и снова развертывающееся развитие всей действительности от самого простого до самого сложного.

Здесь та же картина, что и в органическом мире. Живое возникло в отдаленные времена. Но что такое жизнь растений (а через них и животных), как не *постоянное* воспроизведение этого процесса, превращение неживой материи (воды, света, солей и т. п.) в живую?!

Теория познания часто игнорирует эту сторону дела, что раньше было естественно, так как в метафизическом материализме вообще отсутствовал *исторический* подход к явлениям. Тогда на одну сторону ставили предмет, на другую — мышление, и отсюда выводили процесс познания. Однако Маркс и Энгельс между ними «вставили» посредствующее звено — практику, а Дарвин — эволюцию живого. Несмотря на это, повторяем, эволюция нередко усматривается лишь в прошлом, а настоящее снова представляется как, с одной стороны, предмет, с другой, знание о нем. *Выпадает вся история развития первого во второе*, в которой и содержится скачок, диалектический переход от материи к сознанию. Поэтому интуитивно принимается, что в действительности общее уже есть, правда, «перепутанное» с частным, и его надо только «отделить», «очистить» от шлака чувственности. Это — точка зрения метафизического материализма, который не видит скачка, перерыва постепенности, или же считает его только субъективным: чувства видят *одно*, мысль — *другое*. Но познание включает в себя и объективный переход, скачок от чувства к мышлению есть и движение в самом объекте. Без этого познание совершает головокружительные «па» вокруг мертвого объекта.

Для такого понимания природы общего чрезвычайно важной представляется та мысль В. И. Ленина, что «человеческие понятия субъективны в своей абстрактности, оторванности, но объективны в целом, в процессе, в итоге, в тенденции, в источнике» [*3*, *29*, 190]. Лишь процесс познания в целом включающий в себя и источник, и тенден-

цию (движение), и итог — дает *объективно общее*.

Конспектируя Гегеля, В. И. Ленин внимательно оценивает относящиеся к этому вопросу мысли немецкого философа. Он выделяет глубокую его идею, что «сущее постигается... не как сущее, а его постижение есть превращение его во всеобщее» [*3, 29,* 246] и подробно формулирует положение об обобщающей природе мышления, речи, слова; Гегель критикует метафизический материализм, который не учитывает указанного превращения, тенденции, общего, а останавливается на чувственном. Но чувственное «есть нечто всеобщее». В связи с приведенной мыслью Гегеля Ленин отмечает: «Этим Гегель бьет всякий материализм *кроме* диалектического» [*3, 29,* 250]. Ибо только последний учитывает рассмотренный нами переход от чувственного к мышлению.

Но коренная ошибка Гегеля в данном вопросе состоит в том, что для него данный переход имеет лишь *субъективное* значение. Он полагает, что общее *уже* имеется в самой чувственности и мысль его лишь «вышелушивает». Он критикует киренаиков, которые считали истинным ощущение, «не то, *что́* в нем, не содержание ощущения, но его само как ощущение» [*3, 29,* 250]. Ощущение *содержит* в себе общее, поэтому *переход, превращение* совершается только в субъекте, а не в объекте. Гегель, таким образом, объективирует понятие. Метафизический материализм, который ищет и находит общее в изолированных вещах самих по себе, смыкается с идеализмом Гегеля. И тот и другой не поняли самого главного — *превращения* (не только *в* субъекте или *в* объекте), а *объективного в субъективное, диалектического* перехода от материи, чувственности к сознанию, понятию. Этот переход и образует основное содержание диалектического материализма. Ни домарксовский материализм, ни диалектик Гегель, в силу своего идеализма, не смогли его открыть. Только Маркс и Ленин поправили ошибку, слабость, недостаток метафизики и мистики.

В заключение мы хотим подчеркнуть, что это величайшее завоевание теоретической философской мысли еще не вполне нами усвоено. Часто «скачки» и «перерывы постепенности» остаются словами. На деле же нередко даже в современных философских сочинениях они отсутствуют. До сих пор почему-то думают, что материализм означает

какое-то простое *удвоение*, повторение в мысли сущности предметов. Сущность, общее и т. д. буквально стараются «откопать» под оболочкой чувственности и материи. Мол, без этого-де будет идеализм. Да, можем мы сказать, получится идеализм, *если* не учитывать исторической *связи, развития* материи в сознание. При этом не осознается, что признание существования общего как такового в действительности, то ли в чистом виде, то ли в переплетении, перепутанности с отдельным (это дела не меняет) — тоже ведь есть идеализм. Мы старались показать, что общее в мире есть движение, отрицательность вещей, которая, развиваясь до конца, выступает как общее, как человеческое сознание. Такое понимание общего учитывает как отражение материи в сознании, так и диалектическое развитие первой во второе, а потому и *есть* решение проблемы, обрисованной в начале этого параграфа.

АНАЛИЗ ПРОЦЕССА ПОЗНАНИЯ

Теоретико-познавательная концепция Гегеля (а также, в известной мере, Канта, Фихте, Шеллинга) имеет две важные положительные черты (сохраняя, однако, общий идеалистический характер):

1) она строится в общем на основе диалектического мировоззрения. В силу этого в рамках немецкой, и особенно гегелевской, философии возникает проблема совпадения диалектики, логики и теории познания, подробно затем исследованная в «Философских тетрадях» В. И. Ленина;

2) в ней учитывается, правда, идеалистически понимаемая, деятельность человека. Причем, как будет видно из ленинского анализа, деятельность рассматривается не в качестве частного вопроса теории познания, а в виде некоторого общего закона, организующего систему философского знания, пронизывающего все его особенные проблемы.

В соответствии с этим в настоящей главе мы сначала рассматриваем общий вопрос о соотношении диалектики, логики и теории познания в марксистско-ленинской философии и в учениях немецких философов, затем основные понятия, в которых соединяется гносеологическое и деятельностное содержание (цель, идея, истина), и, наконец, место деятельности в философской системе Гегеля, а также Канта, Фихте, Шеллинга.

Соотношение теории познания, логики и диалектики в работах Маркса, Энгельса, Ленина

Одна из основных, если не основная проблема, поставленная В. И. Лениным в «Философских тетрадях»,— соотношение диалектики, логики и теории познания. Исторически она впервые появляется в немецкой классической философии, но специально формулируется только в марксистско-ленинской философии.

Мы увидим дальше, что в работах Гегеля был высказан ряд довольно глубоких идей по вопросу о соотношении трех названных наук. Но они имели существенные недостатки, которые были устранены в ходе дальнейшего развития философской мысли. К этим недостаткам относились: 1) идеализм, помешавший Гегелю открыть диалектику в ее всеобщем смысле и сводил ее в основном к диалектике мышления (логике); 2) преобладание теоретического интереса над практическим, что превращало логику, феноменологию и диалектику в самоцель всемирно-исторического развития, сущность которого усматривалась в самопознании мирового духа; 3) панлогизм Гегеля, который вел к недооценке своеобразного содержания естественных и общественных наук, вследствие чего методологическое значение его логики принижалось, так как ее применение сводилось к повторению в конкретном материале уже открытых логических форм и, таким образом, не могло вести к существенному обогащению знания. Все эти упомянутые науки образовали у Гегеля замкнутый, «в-себе-и-для-себя сущий» мир.

Эти недостатки были преодолены Марксом, Энгельсом и Лениным. Они впервые создали научную диалектику, последовательно провели принцип определяющей роли практики над теорией, превратили диалектику в подлинно революционный метод изменения материального и духовного мира.

В связи с этим иной характер получила у них и проблема соотношения теории познания, логики и диалектики. Мы рассмотрим сначала взгляды Маркса и Энгельса, а затем — как их продолжение и развитие — взгляды Ленина. Причем в первую очередь обрисуем те черты, которые отгораживают воззрения основоположников марк-

сизма по этому вопросу от предшествующей философии, а затем предлагаемый ими путь решения проблемы.

В «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин так описывает своеобразие философской деятельности Маркса и Энгельса: «Маркс и Энгельс, вырастая из Фейербаха и мужая в борьбе с кропателями, естественно обращали наибольшее внимание на достраивание философии материализма доверху, т. е. не на материалистическую гносеологию, а на материалистическое понимание истории. От этого Маркс и Энгельс в своих сочинениях больше подчеркивали *диалектический* материализм, чем диалектический *материализм*, больше настаивали на *историческом* материализме, чем на историческом *материализме»* [*3*, *18*, 350]. И Ленин подчеркивает, что в следующий период акценты изменяются. Но об этом речь пойдет дальше, при изложении взглядов Ленина. Сейчас же отметим те следствия, которые вытекают из описанного Лениным обстоятельства.

Маркс и Энгельс, как правило, соотносят не логику и теорию познания, а (1) *диалектическую* логику и формальную; (2) диалектическую логику и *реальное* познание — познание природы и общественных (исторических) явлений. Удельный вес «чисто» теоретико-познавательной проблематики у них меньше, чем у Ленина (почти весь «Материализм и эмпириокритицизм» посвящен теме «теория познания диалектического материализма», эта тема составляет основное содержание «Философских тетрадей», т. е. гносеология образует главный предмет основных философских сочинений Ленина).

С другой стороны, в отношении к прошлому, этот подход отличается от развивавшегося в немецкой классической философии. Философов от Канта до Гегеля, в силу их преимущественного интереса к «духу», мышлению, сознанию и т. д., а не «материи», т. е. в силу их идеализма, занимают в основном проблемы логики и теории познания, что видно из таких работ, как «Критика чистого разума», «Наукоучение», «Система трансцендентального идеализма», «Наука логики». У Маркса и Энгельса на первом плане — задачи революционного преобразования действительности, освобождение пролетариата, и громадная масса их сочинений посвящена исследованию действительной истории и ее методологии. «Диалектика природы» занимает более скромное место и такое же место отведено

гносеологии. В силу этого, говоря словами Ленина, Маркс оставил не «Логику с большой буквы», т. е. не специальный труд по науке логики, а логику «Капитала». Точно также Маркс и Энгельс не оставили особой работы по «Гносеологии с большой буквы», хотя их исторические работы дают богатейший материал и множество принципиальных идей по данному вопросу. Эти идеи тем более значительны, что в них теоретико-познавательное содержание не оторвано от действительного предмета и реального познания, а потому оно научно, а не мистифицировано, как у немецких философов. Далее, Маркса и Энгельса прежде всего интересует соотношение диалектики как метода познания всей действительности, и лишь во вторую очередь диалектика как средство построения теории познания. Для них важно «совпадение» субъективной диалектики и диалектики объективной, «совпадение диалектики и теории познания» — подчиненная ему сторона дела. Кроме того, они не говорят о «совпадении диалектики и логики», диалектика и логика для них синонимы, объединяемые в понятии «диалектическая (неформальная) логика».

Величайшее завоевание марксистской философии — создание научной, материалистической диалектики. Диалектика у Маркса и Энгельса выступает как наука о наиболее общих законах движения и развития всех основных сфер действительности — природы, общества и мышления. Этим она коренным образом отличается от диалектики Гегеля. Последний создал по сути дела только диалектику мышления — диалектическую логику и диалектическую теорию сознания (в «Феноменологии духа»). Диалектика в чистом виде, так сказать с большой буквы, у него в систематическом виде изложена в одном разделе «Науки логики» — в разделе «Абсолютная идея»,— в котором трактуется об основных принципах диалектического метода. Диалектика природы и истории у Гегеля есть только повторение в чувственном материале диалектики мышления. Поэтому диалектика Гегеля формальна, ей недостает содержательной стороны. Об этом, собственно, идет речь в известном письме Маркса Кугельману: «Мой метод исследования *не* тот, что у Гегеля, ибо я — материалист, а Гегель — идеалист. Гегелевская диалектика является основной формой всякой диалектики, но лишь *после*

освобождения ее от мистической формы, а это-то как раз и отличает от нее *мой* метод» [*1*, *32*, 448].

Развитие самой действительности, ее диалектика таковы, что она развивается по трем ступеням: природа — общество — мышлепие. Обнаружение же диалектики, познание ее идет в обратном порядке: мышление — общество — природа. Ленин пишет по этому поводу: «Идея универсального движения и изменения (1813, Логика) угадана до ее применения к жизни и к обществу. К обществу провозглашена раньше (1847), чем доказана в применении к человеку (1859)» [*3*, *29*, 127]. Здесь имеются в виду три сочинепия, обозначившие крупные вехи в развитии диалектической мысли: «Наука логики» Гегеля, «Манифест Коммунистической партии» Маркса и Энгельса, «Происхождение видов» Дарвина. Заслуживает внимания, что при этой оборачиваемости двух последовательностей — объективной и отраженной — место общества (человека) *не меняется*, оно сохраняет положение центра, что свидетельствует об определяющей роли общества в познании природы и духовпой жизни людей.

Открытие этого ядра объективной и субъективной диалектики принадлежит основоположникам марксизма, что выражается в принципе совпадения логического (диалектического) и исторического. Вообще подобное совпадение касается не только истории. Можно говорить — и это соответствует фактам — о «совпадении природного и логического», ибо последнее отражает первое. В сущности это фиксируется в принципе отражения. Правомерно также говорить о «совпадении логического и духовпого», ибо логика образует основную структуру духовной деятельности людей.

У Маркса и Энгельса на первом плане стоит соотношение логики и истории в силу отмеченной выше определяющей роли социального фактора в практической и познавательной деятельности. Именно открытия в исторической области, детальный анализ общественного бытия были условием устранения метафизики в понимании как природы, так и мышления.

Таким образом, у Маркса и Энгельса из трех теорий — теории познания, логики и диалектики — на первое место выдвигается *диалектика.* Уместно здесь вспомнить мысль Ленина в статье о переписке основоположников марксизма: «Если попытаться одним словом определить, так ска-

зать, фокус всей переписки,— тот центральный пункт, к которому сходится вся сеть высказываемых и обсуждаемых идей, то это слово будет *диалектика*» [*3*, *24*, 264].

Причем диалектика для них не самоцель, а средство, т. е. *метод* познания. Она соотносится со всеми основными формами материальной и духовной деятельности, давая ряд философских дисциплин и направлений: диалектическую логику; диалектический метод (в познании); диалектику природы; диалектический идеализм или диалектический и исторический материализм.

Как подчеркивает Ленин, у Маркса и Энгельса историческому материализму уделяется основное внимание. Диалектическая логика противопоставляется, как правило, логике формальной, диалектический *метод* — метафизике. А главным объектом критики является диалектический идеализм Гегеля.

В процессе этой критики вырабатывается основополагающее сопоставление — «метод и система». Так как объектом критики была система Гегеля, то данное сопоставление получило смысл «*противоположности* метода и системы». Но надо учитывать, что здесь речь идет не о системе вообще, а об идеалистической системе Гегеля. Систематичность, естественно, не связана однозначно с идеализмом. Могут быть как идеалистические, так и материалистические системы. «Система природы» Гольбаха имеет, очевидно, материалистический характер. Материалистические и диалектические воззрения Маркса и Энгельса образуют стройную, последовательную и самую широкую систему, ибо они распространяются на понимание не только природы, но и исторической и духовной жизни людей. Поэтому, в отличие от Гегеля, у Маркса и Энгельса имеет место «совпадение метода и системы».

Таким образом, соотношение диалектики и основных форм деятельности, общества и природы у Маркса и Энгельса имеет характер совпадения (диалектики и материализма и т. д.). Структура этого ряда совпадений соответствует единству и различию сфер познаваемой действительности:

диалектика всей действительности (природы, общества и мышления) — диалектический материализм;

философское понимание истории общества — исторический материализм;

диалектика природы;

диалектика духовной деятельности (совпадение диалектики и логики, диалектическая логика, диалектика познания, диалектический метод, совпадение логического и исторического).

Легко обнаруживается, что основное у Маркса и Энгельса — диалектика, а не гносеология и логика сами по себе. Диалектика шире их — она «совпадает» с природой, обществом и духовной жизнью. Гносеологическим и логическим преломлением диалектики является диалектический *метод*. Он же разгораживает два противоположных типа мировоззрения: последовательно диалектический взгляд совпадает с материализмом, ограниченно диалектический — с идеализмом. Это совпадение или противоположность не есть только метафора: последовательно материалистический взгляд на решение основного вопроса философии есть именно научно-диалектический взгляд, как и, наоборот, последовательная диалектика дает законченный материализм в познании соотношения мышления и бытия.

Таковы основные черты воззрений Маркса и Энгельса на место и роль диалектики, логики и теории познания в системе философских воззрений. Их квинтэссенцию дает Энгельс в мысли о двух сторонах основного вопроса философии: первая трактует о первичности мышления или бытия, вторая — о познаваемости и путях познания объекта. Первая сторона — онтологическая, вторая — гносеологическая. Маркс и Энгельс исследуют больше первую сторону. Причем бытие разделяется на две ступени — природу и историю,— и они изучают преимущественно общественную историю.

Посмотрим теперь конкретно, как в их взглядах выражается диалектика, логика и теория познания, каково соотношение последних, в чём состоит их единство и на чём оно основано.

Исходным является понятие истории, оно образует фундамент всех воззрений Маркса и Энгельса, открытие материалистического понимания истории было определяющим в их идейном развитии. Согласно Марксу и Энгельсу, исследование истории может быть двояким: историческим или логическим, причем второй способ есть тот же исторический, но освобожденный от случайностей, как об этом говорит Энгельс в рецензии на книгу Маркса «К критике политической экономии».

Вообще в совершенно чистом виде ни тот ни другой не существует, можно говорить лишь о преобладании исторического или логического способа. Это преобладание объясняется тем, какой этап развития предмета исследуется. С этой точки зрения история делится на прошлую, настоящую и будущую. Прошлое изучается преимущественно исторически. Об этом говорят «Теории прибавочной стоимости» Маркса, в которых дана систематическая критика истории буржуазной политической экономии, а также те разделы «Капитала», в которых анализ современного буржуазного общества требует выхода в прошлое (главы «Рабочий день», «Историческая тенденция капиталистического накопления», «Формы, предшествующие капиталистическому производству», исторические экскурсы в теории товара и денег в «К критике политической экономии» и т. д.).

Напротив, там, где предмет (капитал) берется в современной классически зрелой форме (таковым во времена Маркса был английский капитализм, почему, кстати, и исследуется преимущественно английская классическая политическая экономия как наиболее развитая), там преобладает логический метод. Так обстоит дело в «Капитале», основной работе Маркса, обоснование чему дает Энгельс в упомянутой рецензии.

Логический метод также не может быть взят в чистом виде, как это имело место у Гегеля. На известной ступени обнаруживается граница логического способа исследования. В «Экономических рукописях 1857—1859 гг.» Маркс писал об этом: «...Наш метод показывает те пункты, где должно быть включено историческое рассмотрение предмета, т. е. те пункты, где буржуазная экономика, являющаяся всего лишь исторической формой процесса производства, содержит выходящие за ее пределы указания на более ранние исторические способы производства. Поэтому, для того чтобы раскрыть законы буржуазной экономики, нет необходимости писать *действительную историю производственных отношений.* Однако правильное рассмотрение и выведение этих производственных отношений как исторически сложившихся отношений всегда приводят к таким первым уравнениям, которые — подобно эмпирическим числам, например, в естествознании — указывают на прошлое, существовавшее до этой системы. Эти указания наряду с правильным пониманием современности дают

в таком случае также и ключ к пониманию прошлого: это самостоятельная работа, к которой тоже мы надеемся еще приступить» [*1, 46(1)*, 449]. Но выход в историю необходим в отношении не только прошлого, но и будущего: «С другой стороны, это правильное рассмотрение приводит к пунктам, где намечается уничтожение современной формы производственных отношений и в результате этого вырисовываются первые шаги преобразующего движения по направлению к будущему» [*1, 46 (1)*, 449]. И Маркс резюмирует: «Если, с одной стороны, добуржуазные фазы являются *только лишь историческими*, т. е. уже устраненными предпосылками, то современные условия производства выступают как *устраняющие самих себя*, а потому — как такие условия производства, которые полагают *исторические предпосылки* для нового общественного строя» [*там же*].

Такие выходы в историю, как видно из мыслей Маркса, требуются потому, что исследуемый современный способ производства имеет исторический характер, т. е. потому, что он возникает и проходит. Если бы капитализм был вечной, «естественной» формой производства, как полагали буржуазные экономисты, достаточно было бы чистого логического способа исследования: изучение данного, настоящего было бы одновременно изучением и прошлого и будущего. Таким образом, соединение логического и исторического есть следствие, вывод из Марксового учения об общественно-экономических формациях, имеющих временный, преходящий характер. У Маркса, например, исторической предпосылкой существования буржуазной фазы производства, которую нельзя объяснить, находясь внутри самого буржуазного общества, было отделение средств труда от производителя, каковое отделение составляет «тайну так называемого первоначального накопления».

Подчеркивая необходимость соединения логического и исторического методов, Маркс указывает на границы диалектики в процессе изложения: «В этом пункте обнаруживается с полной определенностью, что диалектическая форма изложения верна только в том случае, если она знает свои границы» [*1, 46(2)*, 491]. Данная форма состоит в необходимом выведении одного понятия из другого в теоретической системе. Если абсолютизировать этот момент, система выступает, как у Гегеля, круговоротом понятий в самих себе, а система мышления — субстанцией. Маркс

на примере выведения понятия капитала из рассмотрения простого обращения подчеркивает свое отличие от Гегеля. «Раскрытие общего понятия капитала не делает капитал воплощением какой-то вечной идеи, а показывает, как он в реальной действительности, всего лишь в качестве *необходимой* формы, еще только должен влиться в созидающий меновую стоимость труд, в покоящееся на меновой стоимости производство» [*там же*].

Далее, анализ настоящего у Маркса проходит в общем две ступени: *исследования* и *изложения*. Это четко сформулировано в письме к Энгельсу от 1 февраля 1858 г. и в предисловии к первому тому «Капитала». Все письмо к Энгельсу посвящено критике книги Лассаля «Гераклит Темный из Эфеса» и его метода анализа политической экономии. Последний, как у Гегеля, состоял в прямом накладывании системы логики на политико-экономические отношения. По поводу одного примечания Лассаля Маркс пишет: «По одному этому примечанию я вижу, что в своем втором великом творении парень намерен изложить политическую экономию по-гегелевски. Но тут он, к своему огорчению, увидит, что одно дело — путем *критики* впервые довести науку до такого уровня, чтобы ее можно было представить *диалектически*, и совсем другое дело — применить абстрактную, готовую систему логики к туманным представлениям о такой именно системе» [*1*, *29*, 223—224]. Ту же мысль мы находим в письме к Энгельсу от 14 января 1858 г., где говорится, что в *методе* обработки (т. е. в способе изложения) сочинения «К критике политической экономии» ему очень пригодилось то, что он вновь перелистал «Логику» Гегеля. Наконец, в предисловии к первому тому «Капитала» Маркс вновь отмечает различие этих двух ступеней: «Способ изложения не может с формальной стороны не отличаться от способа исследования» [*1*, *23*, 21].

Как видно из этих положений Маркса, *изложение* (построение теории) имеет диалектический характер, дает внутреннеобусловленное развитие понятий, описывает *самодвижение* предмета. Исследование есть процесс изучения его.

Нельзя, впрочем, проводить абсолютную грань между этими ступенями: диалектика, хотя еще и не в своей полной теоретической форме, действует и в процессе исследования, и, напротив, «критика» присутствует в окончательном, «беловом» изложении предмета, что видно из готового

текста «Капитала». Можно говорить лишь о преобладании той или иной стороны — диалектической или исследовательски-критической. С указанными оговорками можно было бы обозначенные ступени назвать ступенями *эмпирии* и *теории*, что, как правило, делает Энгельс.

Из того же письма к Энгельсу о Лассале видно, что Маркс употребляет понятия диалектики и логики как синонимы; его собственным рабочим термином является «диалектика», термин «логика» употребляется в основном в связи с упоминанием и критикой логических работ Гегеля. Но есть и еще одно обстоятельство, делающее их различение второстепенным, это то, что Маркса интересует диалектика и логика не сами по себе, а как *метод* изучения и изложения материала.

А в этом случае их осознание приобретает особенную форму. В самом деле, чтобы изучить особенный предмет (тут: буржуазное производство) нужно, говоря словами самого Маркса, знать *«логику дела»* — логику конкретного предмета. Но последний имеет и общие черты, которые выражаются в философских категориях (качество, количество и т. д.) — система коих и есть логика. Но и это не все: существует система *наиболее* общих законов развития *всей* действительности, которая изучается диалектикой. Причем эти законы более общие, чем те или иные категории, а категории — более общие, чем понятия о предмете (стоимость, товар и т. д.). Получается ряд уровней общности в исследовании такого предмета: *диалектика — логика вообще — «логика дела»*.

Применить законы диалектики нельзя, минуя логику, логические категории, первые и вторые в своем применении сплавляются воедино, становятся неразличимыми, поскольку исследуются не они, а конкретный предмет. Они тут не предмет исследования, а рабочий инструмент. Там же, где они рассматриваются как такой инструмент, они называются *методом* («метод обработки», диалектический метод и т. д.).

То же касается теоретико-познавательных отношений: в познании любого предмета наличествуют все гносеологические закономерности, но они соединяются с логикой и диалектикой в общем понятии *метода*.

Поэтому в общем можно сказать, что у Маркса диалектика, логика и теория познания сливаются в *одно* понятие *метода* — диалектического метода. «Диалектика» поглоща-

ет в себе понятия «логики» и «теории познания», потому что она по своей общности превосходит их и, главное, потому, что основные достижения Маркса здесь — это создание диалектики как науки — в отличие от Гегеля, который лишь «угадал» ее в понятийной форме.

Обобщая сказанное, структуру всего исследования у Маркса можно представить такой схемой:

прошлое	настоящее	будущее
исторический метод	*логико-эмпирический метод:* — диалектическое исследование эмпирической действительности (критика) — логическое изложение самодвижения предмета	*историко-диалектический метод*

Все сказанное нами может быть резюмировано в известной мысли Ленина из «Философских тетрадей»: «Если Маркс не оставил *«Логики»* (с большой буквы), то он оставил *логику* «Капитала», и это следовало бы сугубо использовать по данному вопросу. В «Капитале» применена к одной науке логика, диалектика и теория познания [не надо 3-х слов: это одно и то же] материализма, взявшего все ценное у Гегеля и двинувшего сие ценное вперед» [*3*, *29*, 301].

У Маркса находятся в отношении тождества логика, диалектика и теория познания, потому что все они для него «одно и то же» — *метод* познания,— т. е. рассматриваются в их одной общей функции, хотя функциональная общность этих наук еще не означает тождества их *внутренней* структуры.

Три основные закономерности познания постоянно выдвигает на первый план Энгельс: познание есть *отражение*, оно имеет *исторический* и *диалектический* характер.

Первое в самом общем виде выражается в соотношении объективной и субъективной диалектики. Оно имеет два аспекта: критический, направленный против идеализма Гегеля, агностицизма Канта и т. д., и положительный, состоящий в разработке диалектики природы и истории.

Историзм познания освещается Энгельсом в двух планах. Во-первых, познание проходит ряд ступеней развития,

главными из которых в интересующем нас отношении являются: стихийная диалектика древних; метафизика от Бэкона и Локка до Вольфа и его школы; сознательная диалектика, которая начинается с Канта — Гегеля и научной формы достигает у Маркса и Энгельса. И диалектика и метафизика рассматриваются Энгельсом как методы познания. Во-вторых, исследование современного ему состояния науки приводит к возникновению устойчивого мотива — современное естествознание и познание истории требуют обращения к истории диалектики. Само современное познание Энгельс делит на две ступени, терминологически обозначаемые как *«эмпирическое»* и *«теоретическое»*. Последнее, по его мысли, невозможно, без сознательного использования диалектической философией. «...Теоретическое мышление,— пишет Энгельс,— является прирожденным свойством только в виде способности. Эта способность должна быть развита, усовершенствована, а для этого не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения всей предшествующей философии». Среди форм философского мышления он выделяет две, «особенно плодотворные для современного естествознания» — греческую и немецкую классическую от Канта до Гегеля [*1*, *20*, 366].

Важно отметить, что метафизика не отбрасывается Энгельсом вообще. Она сохраняет свое значение в обыденном сознании, в эмпирическом познании, где изучаются отдельные вещи, а не их внутренние связи. С его точки зрения, «метафизический способ понимания, хотя и является правомерным и даже необходимым в известных областях, более или менее обширных, смотря по характеру предмета, рано или поздно достигает каждый раз того предела, за которым он становится односторонним, ограниченным, абстрактным и запутывается в неразрешимых противоречиях, потому что за отдельными вещами он не видит их взаимной связи, за их бытием — их возникновения и исчезновения, из-за их покоя забывает их движение, за деревьями не видит леса» [*1*, *20*, 21].

Таким образом, противопоставление диалектики и метафизики получает у Энгельса *гносеологический* смысл: это — две исторические ступени познания и два уровня современного познания — уровни эмпирии и теории.

Отметим также, что Энгельс противополагает диалектическую логику формальной: «Диалектическая логика, в

противоположность старой, чисто формальной логике, не довольствуется тем, чтобы перечислить и без всякой связи поставить рядом друг возле друга формы движения мышления, т. е. различные формы суждений и умозаключений. Она, наоборот, выводит эти формы одну из другой, устанавливает между ними отношение субординации, а не координации, она развивает более высокие формы из нижестоящих» [*1*, *20*, 538]. Диалектика прорывает «узкий горизонт» формальной логики и содержит в себе зародыш более широкого мировоззрения.

В будущем, полагал Энгельс, «из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет еще учение о мышлении и его законах — формальная логика и диалектика» (1, 20, 25). Как видим, Энгельс диалектику и диалектическую логику противополагает как синонимы формальной логике — и в одном плане — плане познавательной деятельности.

Как и у Маркса, определяющим понятием у Энгельса является диалектика, диалектический метод, все основные интересующие нас понятия рассматриваются в плане познания.

Учитывая, что, по Энгельсу, есть два вида диалектики — объективная и субъективная,— причем вторая есть отражение первой, и что сознательное использование диалектики есть диалектический метод, мы получим следующую общую картину соотношения диалектики, логики и познания (Энгельс говорит не о «теории» познания, а о познании природных и исторических явлений):

Объективная диалектика	История природы и общества		
↓ *отражение* ↓			
Субъективная диалектика	Процесс познания в целом (история познания)		
↓ *метод*	*прошлое*	*настоящее*	*будущее*
	3 ступени: — стихийная диалектика, — метафизика, — сознательная диалектика,	2 уровня: — эмпирический (действует метафизический метод); — теоретический (необходим диалектический метод, что требует изучения истории познания)	единая диалектическая картина всей действительности

Взгляды Маркса и Энгельса получили свое дальнейшее развитие в философском наследии Ленина. Мы вспоминали выше его слова в «Материализме и эмпириокритицизме» о своеобразии подхода основоположников марксизма к философским проблемам, о том, что они наибольшее внимание уделяли не гносеологии, а материалистическому пониманию истории. Вслед за тем Ленин писал: «Наши махисты, желающие быть марксистами, подошли к марксизму в совершенно отличный от этого исторический период, подошли в такое время, когда буржуазная философия особенно специализировалась на гносеологии и, усваивая в односторонней и искаженной форме некоторые составные части диалектики (например, релятивизм), преимущественное внимание обращала на защиту или восстановление идеализма внизу, а не идеализма вверху. По крайней мере позитивизм вообще и махизм в частности гораздо больше занимались тонкой фальсификацией гносеологии, подделываясь под материализм, пряча идеализм за якобы материалистическую терминологию,— и мало сравнительно обращали внимания на философию истории» [*3*, *18*, 350]. Эта мысль Ленина является ключом к пониманию своеобразия и задач нового этапа философской деятельности.

В целях борьбы с фальсификацией гносеологии Ленин две свои основные большие философские работы — «Материализм и эмпириокритицизм» и «Философские тетради» — посвятил почти всецело диалектико-материалистическому обоснованию и защите марксистской теории познания. Эта борьба выражается в противопоставлении двух философских течений в гносеологии: основная тема первой работы «теория познания эмпириокритицизма и диалектического материализма», второй — «диалектика как теория познания».

Сказанным объясняется и тот факт, что у Ленина «теория познания» становится рабочим термином, который употребляется систематически, тогда как у Маркса и Энгельса этот термин отсутствует, хотя и исследуется познание и роль диалектики в нем.

Вследствие такого большого внимания к проблемам гносеологии, которые в марксизме трактуются, естественно, диалектически, в работах Ленина, особенно в «Философских тетрадях», устойчивым становится соотношение

«диалектика и теория познания». Более того, в ленинских сочинениях вообще впервые выдвигается сама идея совпадения (тождества) логики, диалектики и теории познания. Ее мы не встречаем в предшествующей философии, что дает нам основание утверждать, во-первых, что ленинский этап в анализе этого вопроса — высший по сравнению с предыдущими, во-вторых, что у Ленина впервые классически четко осознается сама проблема и дается ее формулировка.

Чтобы выяснить характер ленинского решения этой проблемы, мы сгруппируем основные высказывания его и дадим их краткий анализ. Ввиду конспективного характера «Философских тетрадей», где преимущественно эта проблема формулируется и намечаются подходы к ее решению, необходимо тщательное изучение конкретного материала — текстов Ленина, дабы не остановиться на одной мысли и не оставить в тени другие.

В соотношении диалектики, логики и теории познания у Ленина можно выделить такие основные планы:

1. «Диалектика *и е с т ь* теория познания (Гегеля и) марксизма» [*3*, *29*, 321].

2. Диалектические законы есть законы познания и законы объективного мира [*3*, *29*, 316—317]. Здесь различается диалектика познания и диалектика вещей.

3. «Замечательно гениально показано совпадение, так сказать, логики и гносеологии» [*3*, *29*, 174].

4. «Логика совпадает с *т е о р и е й п о з н а н и я*» при определенном понимании первой, т. е. при ее диалектическом истолковании [см. *3*, *29*, 156].

5. «Логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития... конкретного содержания мира и познания его» [*3*, *29*, 84], а это есть диалектика. Логика здесь имеется в виду не формальная, а диалектическая.

6. Простое сопоставление логики, диалектики и гносеологии без указания конкретного характера их связи: «...области знания, из коих должна сложиться теория познания и диалектика»; «логика и теория познания» [*3*, *29*, 314, 80].

7. Отношение тождества всех трех рассматриваемых дисциплин: «В „Капитале“ применена к одной науке логика, диалектика и теория познания (не надо 3-х слов: это одно и то же) материализма...» [*3*, *29*, 301].

8. Отличие диалектической логики от формальной и ходячей (недиалектической) гносеологии: «Тема логики. Сравнить с „гносеологией“ ныне»; «В таком [неформальном.— *М. Б.*] понимании логика совпадает *с теорией познания*», «к Гегелю надо бы вернуться для разбора шаг за шагом какой-либо ходячей логики *и теории познания* кантианца и т. п.» [*3*, *29*, *92*, 156, 160].

Если мы для наглядности используем аббревиатуру и символически выразим слова «есть», «и есть», «совпадает» знаком «=», совпадение при определенном условии — знаком «$=_y$», несовпадение — «$\neq$», союз «и» — «+», «одно и то же» — через «$\equiv$», то мы получим такую запись основных высказываний Ленина по интересующему нас вопросу:

1. Д=ТП; 2. Д=ДП+ОД; 3. Л=ТП; 4. Л$=_y$ТП$\equiv$ДЛ$=$ТП; 5. Л=ОД+ДП$\neq$ФЛ; 6. Л+Д+ТП; 7. Л$\equiv$Д$\equiv$ТП; 8. ДЛ$\neq$ТП$\neq$ФЛ.

Отсюда видно следующее: во-первых, из восьми соотношений пять (1, 3, 4, 5, 7) говорят о тождестве логики, диалектики и теории познания, причем, часть формул дают отождествление (совпадение) двух из этих дисциплин, а (седьмая) — тождество всех трех и есть, стало быть, итоговая формула. Во-вторых, указанное тождество отвлекается (см. 2) от диалектики объективного мира и делает ударение на субъективной (познавательной) диалектике. Если принимать во внимание диалектику вещей, тогда тождества не будет: ведь сама объективная диалектика не есть, конечно, познание или теория познания. Лишь отраженная (субъективная) диалектика совпадает с теорией познания у Ленина. В-третьих, последнее (восьмое) соотношение отрицательным образом выражает тождество; оно именно утверждает, что тождества диалектики, логики и теории познания нет, если берется «логика или теория познания кантианца и т. п.», гносеология «ныне», т. е. недиалектическая гносеология, или, наконец, «ходячая» формальная логика. Второе и восьмое соотношения очень важны. Если в 1, 3, 4, 5, 7-м соотношениях Ленин дает свою точку зрения и то рациональное, что он находит у предшественников, то 2-е и 8-е соотношения отграничивают ленинскую точку зрения от других; в них фиксируется материалистический характер марксистско-ленинской гносеологии (в отличие, скажем, от кантианской или махистской); выражается борьба Ленина против

«фальсификации гносеологии» со стороны буржуазных философов.

Теперь необходимо выяснить, чем определяется мысль Ленина, что логика, диалектика и теория познания находятся в отношении тождества. Обратим внимание, что все соотношения, в которых выражается тождество, асимметричны. Четыре из них (1, 3, 4, 7) соотносят логику и диалектику с теорией познания, но не наоборот. Теория познания не есть первый член всех этих соотношений, а это значит, что логика и диалектика выступают в них как подчиненные гносеологии, точнее: они есть метод познания. «Диалектика и есть теория познания» не означает ничего другого, как то, что диалектика есть методология познания. То же касается других высказываний, в которых фигурирует термин «теория познания». Но Ленин нигде не говорит: «теория познания и есть диалектика», ибо диалектика есть нечто большее, как видно из соотношения 2. Таким образом, во всех этих тождествах контекстуально предполагается предмет познания: диалектика и логика есть методология — учение о методе познания реальных и духовных вещей. Познание выступает как среднее звено: Л+Д=ТП мира.

Особенно четко это видно в соотношении 7, где прямо говорится, что к одной науке (политической экономии) Маркс применил «логику, диалектику и теорию познания материализма». Из контекста видно, почему «не надо 3-х слов», почему «это одно и то же»: потому что все три «дисциплины» выполняют *одну и ту же функцию*; логика есть метод «Капитала», диалектика тоже есть метод, теория познания (философское учение о познании) тоже есть метод. Если применить ту же символику, получим три выражения: Л=М, Д=М, ТП=М, из которых следует ленинская формула (Л=Д=ТП)=М. Не нужно трех слов потому, что все они выполняют тождественную, именно методологическую функцию.

Тексты Ленина показывают, что в подавляющем большинстве случаев явно или имплицитно он имеет в виду диалектику, логику и теорию познания не сами по себе, а их практическую роль в познании, их прикладную функцию, подчеркивая постоянно, что «Маркс *применил* диалектику Гегеля в ее рациональной форме к политической экономии», что «всякая наука есть прикладная логика» [*3*, *29*, 160, 183] и т. п. Однако там, где Ленин отвле-

кается от прикладной функции трех теорий, он соотносит их не посредством тождества, а иначе, ставя рядом посредством союза «и» (см. соотношение 6). Ленин не может их отождествлять и тогда, когда выдвигает задачу диалектически исследовать «ходячую логику» или «гносеологию кантианца».

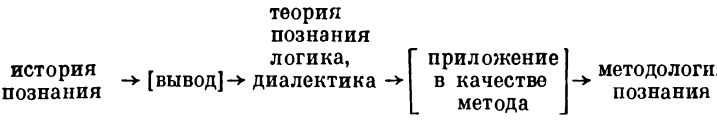
Тут суть дела в вопросе: если диалектика, логика и теория познания выполняют одинаковую роль как метод познания, то значит ли это, что они и сами по себе тождественны? Чтобы сделать очевидней имеющуюся здесь проблему, возьмем в качестве примера формы умозаключения. Если, скажем, индукция есть метод познания и дедукция есть метод познания, то значит ли это, что индукция и дедукция ничем не отличаются друг от друга, что они, сами по себе взятые, тождественны по содержанию, структуре и т. д.? Очевидно, нет. Так же из того, что рассматриваемые науки играют методологическую роль, не следует, что они вообще одинаковы.

Таким образом, надо отличать отождествление через соотношение их с предметом познания и внутреннее их соотношение. При рассмотрении работ некоторых современных философов видно, что смещение двух указанных плоскостей анализа есть одна из главных причин путаницы по этому вопросу.

Действенная, практическая роль диалектики в полной мере выражена во всех трудах Ленина, в его анализе империализма, буржуазных и пролетарских революций, стратегии и тактики партии, в диалектическом истолковании современной ему революции в естествознании и пропаганде диалектической культуры мышления и во многих других темах.

В связи с проблемой применения диалектики следует отметить, что это не является механическим «приложением». Так, история — это не только сфера применения марксистского диалектического метода, но и основа его формирования. Как для Маркса и Энгельса, для Ленина характерен *историко-материалистический* подход к объяснению диалектики, логики и гносеологии. Ленин напоминает мысль Энгельса, что искусство оперировать понятиями можно выработать только — изучая историю естествознания и философии. Он пришел к выводу, что логика есть сумма, вывод истории познания мира.

Сводя воедино сказанное, получаем следующую общую схему соотношения диалектики, логики и теории познания в работах Ленина:



Таким образом, изучение теории познания, логики и диалектики в плане их методологической функции дает нам ключ к пониманию соотношения этих трех наук в работах Маркса, Энгельса, Ленина. Как мы увидим из дальнейшего анализа, в том соотношении названных наук, которое дают Гегель и другие представители немецкой классической философии, именно методологическая функция этих наук, применение их к познанию конкретных предметов или областей знания — не учитываются. Вместе с тем положительный результат в выявлении внутреннего соотношения, достигнутый в наиболее развитой домарксовской системе диалектики, был безусловно учтен основоположниками марксизма-ленинизма.

Соотношение теории познания, логики и диалектики в работах Гегеля

В немецкой классической философии нашла заметное воплощение одна из общих тенденций развития истории новой философии в целом: большой интерес к теории познания, попытки создать новую логику в отличие от логики формальной, становление диалектического мышления в противоположность к метафизике. Уже у Канта заметна попытка выйти за пределы старой логики и теории познания. В отличие от формальной логики, которая является каноном и касается лишь правильности мышления, Кант строит «трансцендентальную логику», исследующую истину, ее происхождение и состав, являющуюся органоном (методом) познания. Если кантовская трансцендентальная логика есть первый набросок логики диалектической, то не менее верно и то, что она есть логика, являющаяся одновременно теорией познания. Новая логика или теория познания исследует не только форму знания, но и содержание его, изучает источники, способности и границы знания. Она состоит у Канта из двух «частей», точнее

ступеней, познания — аналитики и диалектики. Диалектика возникает необходимым образом внутри процесса познания как его завершение, как обозначение его границ.

О совпадении теории познания и диалектики здесь еще нельзя говорить, скорее можно сказать об их распадении: диалектика есть свидетельство незнания, и притом абсолютного незнания. Но уже здесь намечается основное в плане нашего исследования: антиномии Канта несут сугубо, исключительно гносеологическую функцию. Эта функция только отрицательна. Не покрывают друг друга полностью и логика и теория познания. Правда, вся трансцендентальная логика есть теория познания. Но за их границами находится общая логика, занимающаяся только формой, и трансцендентальная эстетика, трактующая о явлении как таковом, т. е. о материале, содержании знания. Знание же Кант определяет как соединение формы (категорий) и содержания (явления, чувственности).

Таким образом, в философии Канта отчетливо поставлена проблема соединения диалектики, логики и теории познания. Дальнейший шаг в этом направлении делает И. Г. Фихте. Его наукоучение также отличается от формальной логики тем, что оно соединяет форму с содержанием. Все наукоучение представляет систему отношений «субъект — объект». Фихте называет такое отношение деятельностью. Последняя выступает в двух формах — теории и практики. А наукоучение состоит из «теоретического и практического наукоучения». Оно, следовательно, есть система деятельности, совпадающая с теорией познания. У Фихте, в отличие от созерцательного материализма, познание соединено с деянием. Далее, все наукоучение построено синтетическим методом и есть первая в истории мысли система (субъективной) диалектики. Наконец, материал, содержание, с которым имеет дело Фихте, суть категории, движущиеся по принципу синтеза противоположностей: тезис — антитезис — синтез. У Фихте поэтому находятся в еще нерасчлененном виде теории деятельности, познания, логика, диалектика. Но, подчеркиваем, сам Фихте не вычленяет четыре такие именно стороны своей философии. Особенно слабо выражен у него логический момент: логика требует снятия противоположности субъекта и объекта, а фихтеанская философия застревает в долженствовании, в необходимости снять ее.

Основное достижение Фихте — это уяснение им положительной роли диалектики, создание «синтетического метода», который позволил ему соединить теорию познания и диалектику. Хотя имплицитно у него можно найти элементы новой логики, но субъективно он держался той же точки зрения, с которой и сегодня можно встретиться: есть только одна логика — формальная.

Шеллинг в целом остается на позициях Фихте в данном вопросе, и только Гегель делает большой шаг вперед своей «Наукой логики». С этого времени идея совпадения логики, диалектики и теории познания становится одной из важнейших черт прогрессивной философии. Ведь речь здесь идет не о частном вопросе. В идее совпадения ясно обозначен скачок в развитии философии нового времени. Догегелевская теория познания носила метафизический характер. Гегель создал диалектическую теорию познания, хотя и в идеалистической форме. За исключением Канта, уяснившего необходимость создания новой логики, вся догегелевская философия даже не ставит вопроса о ней. И материалисты и идеалисты знают только одну формальную логику. В логике Гегель совершает переворот, создавая диалектическую логику. Наконец, Гегель соединяет логику и теорию познания. В этом отношении предшественником Гегеля был, опять-таки, только Кант. Таким образом, соединение логики, диалектики и теории познания стало историческим фактом.

Но относительно конкретных форм соединения до сих пор еще нет единодушного мнения, хотя по проблеме совпадения диалектики, логики и теории познания написано много значительных исследований.

При рассмотрении существующих точек зрения видно, что все они *исходят* из наличия названных трех теорий: диалектики, логики и теории познания; они есть, даны, нужно найти лишь соотношение, в котором они находятся. В самом соотношении они тоже берутся как данные, готовые — то ли части, то ли аспекты, стороны и т. д. Бросается в глаза любопытный факт: к столь коренной проблеме философии не сделано попытки применить *принципы* самих рассматриваемых наук. А ведь здесь вполне уместны вопросы: не являются ли все эти «части» ступенями какого-либо общего процесса познания? Какова логика их связи? Не подчиняются ли они каким-либо общим принципам диалектики? Ведь если они «совпадают»,

то все в их единстве должно быть изучено с точки зрения теории познания, логики и диалектики, и именно со стороны основных принципов познания, логики и диалектики, взятых в единстве. Эта мысль и должна быть ключом к решению проблемы.

В дальнейшем анализе мы попытаемся, используя ленинский способ «материалистического чтения» Гегеля, выявить то рациональное, что имеется в работах немецкого философа по этому вопросу и что позволило основоположникам марксизма-ленинизма продолжить — на новой теоретической и практической базе — работу по изучению рассматриваемого соотношения, впервые осознать его как важнейшую методологическую проблему.

Выясним прежде всего принципы логики, диалектики и теории познания как отраслей философской науки (системы Гегеля). При этом под принципом мы будем понимать основной закон, по которому организуется теория и который выражается в ее структуре.

1. Логика. Основной ее принцип у Гегеля, как уже было выяснено, есть тождество мышления и бытия, разворачивающееся в систему этой науки: бытие — сущность — понятие.

2. Теория познания. Моментами познания являются объект, субъект и их единство — знание. Познание в целом начинается с объекта, противостоящего субъекту, затем переходит к субъекту; благодаря переходу оно обнаруживает единство противоположных сторон, субъективного и объективного, осознает, постигает, что есть знание, т. е. познающий субъект приходит к понятию знания. Общий *принцип* теории познания у Гегеля есть поэтому единство субъективного и объективного, разворачивающееся в систему гносеологии: объект — субъект — знание. Но так как субъект присутствует на протяжении всего процесса, то на первой ступени он познает объект, на второй — субъект, т. е. самого себя, и на третьей имеет предметом знание, понимает его, получает понятие знания. Первое отношение называется сознанием, второе — самосознанием, третье — единство субъективного и объективного — знанием.

3. Основной принцип диалектики, «ядро» ее — единство и борьба (отрицание) противоположностей. Противоположности находятся в отрицательном соотношении, и так как их — две, то и отрицание — двойное. Поэтому

диалектическое противоречие расчленяется на три этапа: бытие (утверждение) — отрицание — отрицание отрицания. Эта «триада» не частный случай диалектики, а ее сущность, ядро, *принцип*, который должен организовать всю *систему* диалектики.

Таковы принципы логики, диалектики и теории познания. Так как эти три науки находятся в некотором (каком, пока еще неизвестно) единстве, то мы обнаружим его путем применения к каждой из них данных принципов.

1. Теория познания. Ее общая структура у Гегеля такова: сознание — самосознание — знание. Первой ступени соответствует, очевидно, гегелевская «Феноменология духа» — «наука об опыте сознания». Вся феноменология движется как система познавательных *отношений* субъекта и объекта, через раздвоение их. В «Логике», напротив, нет этих отношений. Различие субъекта и объекта снято. Логика имеет дело с отношениями понятий. В ней предмет знания и само знание неразличимы, а это — особенность самосознания. Так же как самосознание имеет предметом знание или сознание, а не внешнюю вещь, так и логика есть наука о знании в чистом виде, т. е. таком виде, где противоположность предмета и знания преодолены. Второй ступени теории познания соответствует поэтому содержание «Науки логики» (логика). Третьей ступенью — «абсолютным», предельно общим знанием является у Гегеля диалектика. Последний раздел «Феноменологии» и последний раздел «Логики» Гегеля тождественны. (Мы уже приводили слова Ленина о том, что вся глава об абсолютной идее главным своим предметом имеет диалектический метод). Именно диалектика оказывается у Гегеля «абсолютным знанием» или «абсолютной идеей».

Итак, разворачивание основного принципа гегелевской теории познания относительно теории познания, логики и диалектики дает следующий результат:

ПРИНЦИП ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

сознание	самосознание	знание
«Феноменология духа»	«Наука логики»	—
теория познания	*логика*	*диалектика*

2. Логика. Структура логики по Гегелю: бытие — сущность — понятие. Форме бытия, или непосредствен-

ности, соответствует «Феноменология духа», сущности — «Наука логики». В предисловии к последней Гегель, показав ход мысли в «Феноменологии», писал: «Таким способом я попытался в «Феноменологии духа» изобразить сознание. Сознание есть дух, как конкретное знание, притом находящееся в плену у внешности. Но движение форм этого предмета, подобно развитию всякой природной и духовной жизни, покоится только на природе *чистых сущностей*, составляющих содержание логики. Сознание как являющийся дух, который освобождается на проходимом им пути от своей непосредственности и сращенности с внешним, становится чистым знанием, дающим себе в качестве предмета те самые вышеуказанные чистые сущности, как они суть в себе и для себя... Этим указано внутреннее отношение к логике той науки, которую я называю *феноменологией духа*» [*9*, *5*, 5]. Феноменология изображает сознание, находящееся в плену внешности, непосредственности, или бытия. Бытие здесь как бы противостоит сознанию или знанию. Необходимые, всеобщие, существенные стороны этого бытия даются в логике. Наука логики есть картина мира не в его бытии, являемости и т. д., а в его сущности, глубине, во внутреннем вещей. Феноменология есть «дух» в его *являемости*, истории; логика — его открытая сущность.

Чтобы определить, что соответствует третьей части структуры — понятию, заметим, что у Гегеля понятие есть «стихия» развития. В первой части «Логики» господствует переход, во второй — рефлексия, в третьей, по Гегелю, основная форма связи — развитие; при этом законами развития оказываются законы диалектики (раздел «абсолютная идея»). Следовательно, «понятию» соответствует диалектический метод. В этом смысле не только Гегелем, но и другими философами — Фейербахом, Марксом — выдвигалась мысль, что *понять* что-либо — значит уяснить его происхождение, развитие и т. д. Системой такого понимания и выступает теория диалектики.

Разворачивание основного принципа логики дает, таким образом, следующую картину соотношения теории познания, логики и диалектики:

ПРИНЦИП ЛОГИКИ

бытие	сущность	понятие
«Феноменология духа»	«Наука логики»	—
теория познания	*логика*	*диалектика*

3. Диалектика. Развернутый принцип диалектики, как уже сказано, таков: бытие — отрицание — отрицание отрицания. Ясно, что ступени бытия соответствует «Феноменология», теория познания. Она описывает в гегелевской системе «дух» в его непосредственности, или бытии. Смысл феноменологии — в освобождении от непосредственности, от бытия. Но снятие, освобождение от бытия есть небытие, отрицание. Логика, таким образом, есть отрицание феноменологии. Но и логика — преходящая ступень. Ее содержание также снимается, отрицается — и в результате остается всеобщая форма движения — диалектический метод. Отрицание отрицания есть, следовательно, диалектика.

Итак, основными структурными элементами (уровнями) диалектики так же оказываются названные науки.

ПРИНЦИП ДИАЛЕКТИКИ

бытие	отрицание	отрицание отрицания
«Феноменология духа»	«Наука логики»	—
теория познания	*логика*	*диалектика*

Следовательно, применение всех трех принципов дает один и тот же результат, одну и ту же последовательность:

теория познания — логика — диалектика.

Таков результат саморефлексии трех наук, рассмотрение их связи с точки зрения их же собственных принципов. Необходимость такой саморефлексии состоит в том, что тут мы имеем дело с наиболее общими науками. Для того чтобы обнаружить связь логики, диалектики и теории познания, нет иных средств, кроме законов и понятий самих этих наук. А для того чтобы связи были имманентными, философскими, нужно брать самые их основы, принципы. Применив их, мы получим обнаруженную последовательность этих наук. Каков же ее смысл? Так как она получена в результате применения трех принципов, то ее можно понять исходя из них же, ибо она есть основной путь, т. е. *история* познания, логики и диалектики.

Названная последовательность — всеобщая теория познания, в которой феноменологическая теория познания суть лишь первый этап, первая ступень. Познание начинается с раздвоения объекта (предмета) на явление и сущность, бытие для нас и бытие в себе. В этой противоположности движется вся гегелевская феноменология,

И так обстоит дело не только у Гегеля, но в любой теории познания. Сущность сразу не дана, она прячется, скрывается «за» явлением, за корой внешности. Данное раздвоение имеет место в любом процессе познания, однако — и в этом суть — лишь до тех пор, пока мы не познали, не открыли сущности. Тогда покрывало, завеса явления сорвана, и истина, сущность предстает во всей наготе, непосредственно. Раздвоение снимается, и мы вступаем в область сущности как таковой. Отношение «в себе» и «для нас» исчезает, снимается, и предметом становится отношение между понятиями, в которых схвачена сущность. А такие отношения суть предмет логики; понятия же логики — категории. Логика есть система философских категорий. Эта мысль также не вызывает сомнений.

Действительно, любая логика имеет дело со связями понятий. Так, традиционная логика исследовала понятия, суждения (отношения понятий) и умозаключение (отношения суждений). Так же поступают в математической логике. Диалектическая логика в этом плане не составляет исключения, исследует отношения, но не любых понятий, а философских категорий. Она соединяет их не внешним образом(скажем, при помощи бо́льших и меньших кругов), а внутренне, имманентно. А это — основная черта теоретического знания, в котором берутся не разрозненные положения, а строгая система их, и истинность их проверяется не прямым соотношением с опытом, а необходимостью их появления из начала или других выведенных положений.

В отличие от логики теория познания — «Феноменология» — есть лишь путь к теоретическому знанию, дорога к истине. В целом она образует, так сказать, эмпирическую ступень познания в самой философии и показывает необходимость поднятия до уровня теории («науки» — у Гегеля). Теория дает систематическое знание сущности вещей. Но на ней познание не завершается. Оно должно познать не только объект, предмет (то ли с внешней, являемой, то ли с внутренней, существенной, стороны), но и субъективную сторону дела, деятельность субъекта, его главные черты, т. е. познать те принципы, по которым оно работает — метод познания. Прохождение теории, теоретическая стадия познания подымает еще на одну ступень выше — к принципам метода. В философии таким методом является диалектика. Всеобщий путь познания

есть, таким образом, движение через три ступени: эмпирия — теория — методология.

Всеобщность этого пути состоит в том, что его вехами, ступенями его отражения являются целые философские науки: феноменология — логика — диалектика.

Поскольку в феноменологии у Гегеля совпадают филогенез и онтогенез, т. е. воспроизводятся основные формы всей истории познания, то логика оказывается выводом из всей истории «духа». Эту сторону дела подчеркивает В. И. Ленин. По поводу примечания о монадах Лейбница он замечает: «Видимо, Гегель берет свое саморазвитие понятий, категорий в связи со всей историей философии. Это дает еще *новую* сторону всей Логики» [*3*, *29*, 104]. Свою логику Гегель рассматривал как очищенную от случайностей историю познания. Каждой категории логики соответствует определенная философская система в истории мысли и наоборот. «Бытие» выделено элеатами, «становление» — Гераклитом, «для себя бытие» — Демокритом (атомы); у Спинозы центральная категория — «субстанция», у Лейбница — «монада» и т. д.

И так обстоит дело не только с логикой. Феноменология есть тоже история познания, узловыми моментами которой являются категории. Так, ее начало («чувственная достоверность»), осмысленное в понятиях, категориях, дает «бытие». Воспринимающее сознание имеет дело с вещью и ее свойствами, рассудок — с явлением и сущностью и т. д. Это Гегель и имеет в виду, говоря, что «движение форм этого предмета, подобно развитию всякой природной и духовной жизни, покоится только на природе чистых сущностей (т. е. категорий.— *М. Б.*), составляющих содержание логики» [*9*, *5*, 5]. Поэтому соотношение феноменологии и логики состоит не только в том, что конец первой есть начало второй. Логика выводится Гегелем из истории познания, а *теорией истории* познания является феноменология. Следовательно, *вся* логика (а не только начало или конец) содержится в феноменологии,— только в нерефлектированном виде. И в этом суть дела.

Гегель в «Феноменологии духа» описывает всеобщие формы сознания. Все люди употребляют категории, но только не осознают этого. Любое суждение содержит в себе категорию: «Жучка есть собака» — категорию бытия; «солнце нагревает камень» — категорию причинности и т. д. Философы не «сочиняют», не выдумывают их,

а открывают, осознают в огромной истории человеческого духа, где они вырабатывались на протяжении всей истории и были узловыми моментами всей деятельности человека. Этими общими формами деятельности отличается человек от животного. «Инстинктивный человек, дикарь, не выделяет себя из природы. Сознательный человек выделяет, категории суть ступеньки выделения, т. е. познания мира, узловые пункты в сети, помогающие познавать ее и овладевать ею» [*3*, *29*, 85].

Роль таких узлов играют они и в феноменологии. Она является той стихией, где категории существуют и функционируют, не становясь предметом мышления. Здесь категории закутаны в чувственность, материю языка и практики. И для того, чтобы сделать их предметом мысли, нужно освободиться от чувственности, созерцания, восприятия и т. д. Они доступны абстрактному мышлению, т. е. мышлению, абстрагировавшемуся от непосредственного созерцания. Когда познание поднимается на уровень теории, оно способно схватить, осознать категории.

Для нас здесь важно то, что феноменология и логика не разгорожены. Нашу мысль можно было бы сформулировать так: феноменология есть реальная нерефлективно развивающаяся система категорий, т. е. логика, а следующая за «Феноменологией духа» «Наука логики» есть лишь осмысленная в форме науки, понятая феноменология. Обе науки, таким образом,— это две исторические ступени Логики. Первая соответствует эмпирической ступени познания, которая характеризует обыденное сознание миллионов людей, где категории «работают» «бессознательно». Вторая соответствует ступени теоретического мышления; на ней категориальное содержание познания осознается.

Историческим аналогом этого уже сознательного оперирования категориями является не просто история познания, а *история философии*. От древних китайцев до наших дней философы имели дело с категориями.

Но и ступень собственно логики не есть еще ее конечная стадия. Логика Гегеля, в отличие от формальной, содержательна. Она соединяет, «со-держит» содержание и форму. Содержание ее — категории (качество, количество и т. д.), а форма — их связь. Обе стороны в логике осознаются. При исследовании, скажем, бытия и ничто, осознается, конечно, не только то, что́ соотносится, но и

то, как, посредством какой формы происходит соотнесение.

И все же есть в логике сторона, слой или пласт, что не осознается, и понимается *только* в конце логики, по выходе из нее. Можно, правда, понять и осознать внутри нее, в ее первой части, скажем связь качества и количества. Можно увидеть, что в самом же начале триада «бытие — ничто — становление» подчинена отрицанию отрицания. Но нельзя сразу увидеть и познать всеобщность этого принципа не только в том смысле, что каждая категория ему подчиняется, но и в том, более глубоком смысле, что он образует *принцип всей системы.* Лишь проработав логическое содержание, я осознаю это. И так обстоит дело и с другими принципами — восхождением от абстрактного к конкретному, совпадение начала и принципа и т. д., т. е. *всеобщие формы* логики не даны сразу, вначале. Так как они являются *всеобщими* связями логики, они могут быть осознаны не *внутри* самой логики, а лишь в конце ее — так же как сама логика, вернее ее понятие, появляется для сознания лишь в конце феноменологии.

Здесь мы переходим к постижению еще более глубоких связей, нежели логические. Они образуют форму самой логической науки и являются для нее *методом*, «ибо метод,— по словам Гегеля,— есть сознание о форме внутреннего самодвижения ее [логики,— *М. Б.*] содержания» [*9*, *5*, 33]. У самого Гегеля содержание логики заканчивается «практической идеей». Следующий за ним (последний) раздел имеет уже дело не с содержанием, а с всеобщностью ее формы,— т. е. *методом* [см. *3*, *29*, 201].

Вся глава об «абсолютной идее» и посвящена изложению принципов диалектического метода. Здесь мы имеем дело с собственно диалектикой. Но это также ступень (высшая) развития логического. Это — логика, но не со стороны своего содержания, а со стороны формы. А так как форма всегда шире, более обща, чем содержание, например форма суждения вообще и любое конкретное суждение, то осознание ее как момента, стороны логического есть в равной степени и выход за ее пределы. Оказывается, что осознание самой глубокой или общей стороны какой-то науки есть уже выход из нее, поднятие на более высокую ступень познания. Полное осознание (познание) *логики* есть уже *диалектика, диалектический метод.*

Становится понятным, сколь глубокий смысл имеет высокая оценка В. И. Лениным последнего раздела «Науки логики» Гегеля.

Итак, логика развертывается по трем ступеням:

1) *нерефлективное* функционирование логического (*феноменология*);

2) познание и осознание логики (теория *логики*);

3) познание всеобщей формы логического, т. е. метода (*диалектика*).

Таким образом, в феноменологии — эмпирической ступени философского знания — логическое действует стихийно, бессознательно; философско-теоретическое мышление есть познание философских категорий, но такое, где форма и содержание органически слиты. В силу меньшей общности, содержание исчерпывается, обнажая логическую форму, т. е. диалектику. На ступени методологии происходит осознание работы формы логики — диалектического метода. Значит, теория познания, логика, диалектика — это равным образом *основные ступени логики*, ее всеобщая *история*, *теория* и *методология*. Ни одну из них нельзя отбросить. Первая ступень есть история формирования и бессознательной работы логического. Если отбросить эту ступень, мы снимем вопрос о становлении категорий в истории мысли человечества. Для науки, базирующейся на принципе марксистского историзма, это недопустимо. Без третьей ступени логическое тоже не познано до конца: бессознательно действует его всеобщая форма.

Каждый человек употребляет формы логики; в каждом суждении органически слиты, нерасчлененны содержание и форма. В силу именно этой нерасчлененности обычно не осознается форма и логика вообще. Осознать это, т. е. отчленить форму от содержания, не значит прибавить к обыкновеннейшим суждениям нечто новое. Материал остается тот же, он лишь осознается — и благодаря этому мы подымаемся на более высокую ступень. Так же обстоит дело с наукой логики. Она соединяет содержание и форму. Так что, переходя к исследованию ее формы, мы находимся в сфере логики же, а между тем осознание подымает нас к некоторой новой науке — диалектике, хотя, подчеркиваем еще раз, последняя не присоединяется к первой (как можно подумать, когда говорят о *диалектической* логике), а есть логика, осознанная со стороны

формы. Это, согласно В. И. Ленину, гениально уловил Гегель. «Абсолютная идея» — последний и высший раздел «Науки логики». Мы исчерпываем логическое, лишь проходя все три его ступени. Высшая форма логического и есть диалектика. Рассмотрим теперь ее общую структуру.

Диалектика, как известно, есть наука о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления. «Вкратце диалектику можно определить, как учение о единстве противоположностей. Этим будет схвачено ядро диалектики, но это требует пояснений и развития» [*3*, *29*, 203]. Как говорилось выше, в «ядре» выражен основной принцип диалектики. Но этот принцип должен быть развернут в систему, чтобы мы получили науку, или теорию, развития. Сейчас мы исследуем лишь понятие, ядро, принцип диалектики.

Итак, диалектика объясняет развитие. Но в чем оно состоит? В диалектическом отрицании. Каждая форма действительности отрицается и переходит в другую. А так как отрицание есть не голое, не зряшное уничтожение, но удерживает в новом некоторые моменты старого, то происходит не безразличное шатание от одной вещи к другой; возникает некоторая направленность, тенденция движения. Вот ее-то мы и должны уяснить, чтобы понять сущность развития, смысл диалектики. Для этого мы прежде всего замечаем, что в диалектике речь идет не об отрицании той или иной конкретной вещи либо формы, а об отрицании во всеобщем смысле. Ведь диалектика есть наука о наиболее общих законах развития, значит, и отрицание, импульс, первоисточник движения должны быть взяты в ней в таком предельно общем значении. Движение и развитие есть универсальная отрицательность вещей и идей. Далее, отрицание имеет место в силу конечности вещей или понятий о них. Все конкретные, определенные вещи гибнут, подвергаются отрицанию,— в отличие от материи, бесконечной по своей природе и поэтому несотворимой, неуничтожимой, вечной. Всеобщее, универсальное отрицание (снятие) всех конечных, определенных форм и есть реальная диалектика, а осознание ее — диалектика как философская наука.

Однако из сказанного отнюдь не вытекает, что в научной диалектике мы должны показывать частные случаи

отрицательности, а тем более все такие случаи: это невозможно. Частные случаи, примеры могут иметь место лишь в преподавании диалектики, где их приводят для наглядного пояснения общих законов. Иначе получится «сведение диалектики к сумме примеров», против чего неоднократно восставал В. И. Ленин в «Философских тетрадях». Стало быть, определенные формы действительности, подлежащие диалектическому отрицанию, сами должны быть взяты в их предельной всеобщности.

Такими предельными формами определенности являются две: *чувственность и категориальность*. Чувственные определенности вещей подвижны, текучи, преходящи, о чем было известно уже древним философам (Гераклит, Кратил, Сократ и др.), которые считали ее предметом не знания, а мнения (так, я сам могу знать, мнить, что такое красное, но в понятии оно невыразимо — его нельзя передать незрячему). Философы стремились найти в мире нечто устойчивое, неизменное и находили его в категориальных свойствах бытия («одно», «бытие» и т. д.). В течение многих столетий философы рассматривали их как прочные, устойчивые, неподвижные. Это были столетия, когда господствовал метафизический способ мышления, разделявший все общие свойства и стороны вещей и тем лишавший их подвижности.

Но наступило время, когда все эти вечные, неподвижные, застывшие категории луч разума согрел, расплавил и ввергнул в диалектический поток. Категориальные определения оказались *такими же текучими*, как и чувственные свойства вещей. Способ мышления, в котором отразилась эта универсальная подвижность всего, есть диалектика. Прекрасно говорит об этом Ф. Энгельс: «Для диалектической философии нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему. Она сама является лишь простым отражением этого процесса в мыслящем мозгу» [*1*, *21*, 276].

Диалектическая философия признает лишь одно неизменное — само изменение. В каких формах в науке, в мыслящем мозгу совершается это мировое движение? Мы уже сказали, что два наиболее обширных мира опре-

деленностей есть чувственность и категориальность (всеобщность).

Чувственность — предмет теории познания, как познания мира реальности, данного человеку в его чувствах. У Гегеля вся его огромная феноменология духа есть диалектика чувственности (начиная с «чувственной достоверности» и кончая искусством и религией, в которых она достигает своих высших форм), есть учение о том, как движется, развивается, течет чувственный мир.

Категориальное — предмет «Науки логики», которая показывает противоречивый, подвижный характер всеобщих определений — качества, количества, тождества и различия и т. д. Первая есть феноменологическая диалектика, вторая — логическая диалектика. Но это значит, что феноменология и логика суть общие ступени (развития), самой диалектики, ее предельно общие формы, генетические (исторические) «виды». Поскольку же это формы ее, то сама она выступает также и отличной от них, более общей, чем они — диалектика как наука о законах (принципах) развития всего мира (природы, общества и мышления). Диалектика в целом проходит, таким образом, в своем развитии три ступени:
теория познания (феноменология) — логика — диалектика.

Именно так выступает она уже у Гегеля, хотя и в идеалистической форме. Его первое основное сочинение («Феноменология духа») дает картину диалектики чувственного мира, второе («Наука логики») — диалектику категорий, а в разделе «Науки логики» «Абсолютная идея» он излагает диалектический метод в чистой, т. е. самой общей форме. В этом разделе уже нет категорий, определенного логического содержания, оно уже исчерпано; раздел излагает саму форму или всеобщие принципы развития.

Здесь уместно поставить вопрос: почему у Гегеля *диалектика* не разработана в особом сочинении, подобном «Феноменологии» и «Логике»? По-видимому, это объясняется его идеализмом. Гегель знал лишь диалектику идеалистически понятой чувственности и диалектику понятий, категорий и поэтому она для него завершилась в Логике. Но *сама суть дела* заставила его уже здесь, в конце Логики, набросать очерк диалектики как таковой. Отрицание отрицания, тождество противоположностей,

восхождение от абстрактного к конкретному, совпадение начала и принципа и т. д.— все это принципы диалектики, *выведенной* из первых двух сочинений.

Идеализм Гегеля *не позволил ему создать диалектику как науку*. Это видно особенно из последующего. Что можно делать с выработанным диалектическим методом? Его надо применять. К чему? К природе, обществу и мышлению. У Гегеля *применение* получило идеалистически извращенную форму *творения*: абсолютная идея, т. е. диалектика, творит природу («Философия природы») и конкретный дух («Философия духа»). Это «творение» мистифицировало и открытые Гегелем диалектические формы познания и бытия.

Нужно было освободиться от принципов идеалистического творения, чтобы диалектика приобрела рациональный характер. Эта работа выпала на долю Маркса. «Маркс *применил* диалектику Гегеля в ее рациональной форме к политической экономии» [*3*, *29*, 160], создав благодаря этому самое величественное произведение мировой социальной мысли.

Итак, проведенный нами анализ соотношения теории познания, логики и диалектики показывает, что это соотношение имеет сложную структуру.

1) Соотношение этих трех теорий, или наук, выражается *одной и той же последовательностью* при выведении данного соотношения из основного принципа каждой исследуемой науки, а именно:

теория познания — логика — диалектика.

2) Единство теории познания, логики и диалектики осуществляется благодаря тому, что каждая из этих наук имеет *форму всеобщности*:

а] всеобщая теория и история познания;

б] всеобщая теория и история логики;

в] всеобщая теория и история диалектики.

3) Определенное соотношение этих философских наук существует не просто *между* ними, но отражается и во внутренней структуре каждой из них как *особенная* ступень указанных форм всеобщности:

а] *теория познания*: эмпирия (феноменология) — теория (логика) — методология (диалектика);

б] *логика*: бессознательное функционирование категорий (феноменология) — их познание (логика) — их обращение в метод (диалектика):

в] *диалектика*: диалектика чувственного (феноменология) — диалектика категориального (логика) — диалектика всеобщих принципов (законов) развития.

Решение вопроса, изложенное в этом и предыдущем разделах, позволяет теоретически проанализировать существующие в нашей литературе точки зрения на соотношение теории познания, логики и диалектики.

Можно выделить такие основные позиции:

В. П. Рожин, М. Н. Руткевич и другие исследователи считают логику и теорию познания частями диалектики как философской науки, образующей целое.

В. И. Черкесов считает, что логика, диалектика и теория познания суть одно и то же. Он фиксирует только ту мысль Ленина, что здесь «не надо 3-х слов: это одно и то же», эти слова — синонимы.

М. М. Розенталь и др. придерживаются точки зрения, что тождество указанных наук — конкретное тождество с различием. Эти науки выступают как разные «стороны» или «аспекты» диалектики как философской науки. (В. И. Шинкарук показал, что эта концепция «сторон» и «аспектов» сводится к концепции «частей и целого».)

Довольно полное решение вопроса дал В. И. Шинкарук в «Логике, диалектике и теории познания Гегеля». Свою точку зрения он резюмирует в следующих словах: «Совпадение диалектики, логики и теории познания есть не абстрактное тождество одного и того же, а диалектическое единство разных по предмету изучения, но тождественных в определенных аспектах по своему содержанию, генетически связанных между собой отраслей философского знания. Тождество диалектики, логики и теории познания есть *тождество диалектической логики и диалектики как теории познания*. Диалектика как логика и есть теория познания, но эта теория познания находится в отношении лишь совпадения с теорией познания как учением о диалектике познавательного отношения субъекта и объекта. Именно к такому выводу приводит рассмотрение гегелевского опыта разработки диалектики как философской науки» [*19*, 7].

В. И. Шинкарук прежде всего обратил внимание на то обстоятельство, что в «Феноменологии духа» но не «Науке логики», изложена теория познания, и что вопрос о совпадении касается именно этих двух отраслей философского знания. В «Науке логики», с его точки зрения,

все три термина тождественны по принципу «не надо 3-х слов», т. е. что все это разные слова для одного и того же, синонимы. Исходя из этого, он обнаружил действительное взаимоотношение двух сочинений Гегеля и предметов, в них развиваемых.

Согласно справедливой мысли В. И. Шинкарука, соотношение диалектики, логики и теории познания, необходимо брать в его всесторонности. Шинкарук верно замечает, что многочисленные существующие точки зрения выражают лишь какую-либо одну сторону проблемы, выявленную В. И. Лениным. Ведь «у В. И. Ленина, наряду с суждением отождествления («диалектика и есть теория познания»), имеют место и суждения различения (например, «области знания, из которых должна сложиться теория познания и диалектика»), наряду с определениями соотношения как непосредственного тождества («не надо 3-х слов: это одно и то же»), имеются и определения этого соотношения как отношения «включения»: «...диалектика, в понимании Маркса и согласно также Гегелю, включает в себя то, что ныне зовут теорией познания, гносеологией...» [*12*, 6). В. И. Шинкарук считает односторонними позиции как тех авторов, которые все сводят к тождеству, так и тех, кто сводит дело к включению. На деле, различные ленинские характеристики выражают *разные плоскости* отношения и несводимы друг к другу.

Та закономерная связь, которая описана выше, показывает, что все высказывания суть ее различные «стороны». Возьмем тождество («не надо 3-х слов»). «Наука логики» есть одновременно ступень диалектики и теории познания. *Если* отвлечься от всех других ступеней (многие исследователи отвлекаются от других форм отношения), получится голое тождество. Часто не учитывается, что эта мысль Ленина относится именно к «Науке логики». Далее, «диалектика *и есть* теория познания», ибо универсальная диалектика и теория познания совпадают в одной и той же последовательности; теория познания (гносеология) — логика — диалектика. «Теория познания *и* диалектика» — это значит, что они различные науки, как совершенно очевидно из той же последовательности, они различаются как первая и третья ступени. «Диалектика включает в себя гносеологию», потому что гносеология есть диалектика чувственного мира, т. е. первая ее ступень.

Из данного выше решения вопроса видно, что возможны и другие точки зрения (моменты) на соотношение трех наук. Так, *всеобщая теория познания* (феноменология — логика — диалектика) *включает* в себя логику и диалектику. Наоборот, *всеобщая теория и история логики* включает в себя теорию познания и диалектику. Так как, далее, все три науки, как всеобщие теории, дают одну и ту же последовательность, то можно говорить о тождестве диалектики, логики и теории познания в этом более общем смысле (а не только по отношению к «Науке логики»). Можно даже подсчитать возможное количество «точек зрения». Но это не имеет существенного значения. Важно понять лишь ту всеобщую закономерность, в которой каждая из них находит свое законное место.

Наконец, самое главное, требующее, на наш взгляд, учета, состоит в следующем: решение вопроса о соотношении трех указанных наук исторически проходит в два этапа: на первом выясняется внутренняя взаимосвязь структур этих философских наук, на втором исследуется более богатое и глубокое взаимоотношение теории познания, логики и диалектики, определяемое их методологической функцией. Только учет двух этих планов дает возможность избежать крайностей и односторонностей в освещении данной проблемы.

Понятия цели и идеи

Большое место занимает в «Философских тетрадях» анализ понятий цели и идеи. Разделы «Науки логики», посвященные им, В. И. Ленин изучал особенно тщательно, ибо они непосредственно связаны с понятиями практики, деятельности и т. п., которые для В. И. Ленина были основополагающими.

Понятие цели в этом плане играет огромную роль в марксистской теории. Ибо *целе*полагание, *целе*устремленность, *целе*сообразность (т. е. сообразование с целями) есть основная черта, определенность человеческого труда. (Вспомним известную Марксову параллель труда архитектора и пчелы.) В общей цепи развития действительности целеполагание и целесообразность имеют явно выраженный характер только на *высших* ступенях (биологическая и социальная формы движения материи), причем, как сказано, и здесь они качественно различны. Человеческая

деятельность имеет целенаправленный, «телеологический», по терминологии Гегеля, характер. На низших ступенях развития природы «действие и противодействие» носит характер механизма, необходимости. Ленин отмечает мысль Гегеля о «противоположности между телеологией и механизмом» [*3*, *29*, 168].

В философии соответственно этой противоположности были развиты два противоположных учения, которые проходят через всю историю мысли, а именно телеология и механицизм. *Механицизм* есть перенесение закономерностей низших ступеней развития (механики, физики, химии) на высшие (биологию и социологию), *телеология*, наоборот,— распространение свойств живых организмов, и особенно человеческого труда, на всю действительность. В европейской философии телеология впервые и подробно была развита в учении Аристотеля об энтелехии, целесообразно действующей душе, и его теории четырех причин. Любое действие, по мысли Аристотеля, требует соединения четырех причин: материальной, формальной, действующей и конечной (целевой). Он пояснял это примером делания статуи: мрамор здесь — материя, очертания статуи — форма, скульптор — действующая причина, а стремление его сделать статую — цель. Аристотель считал это структурой не только актов человеческого труда, а всей действительности. Последняя, таким образом, вся рассматривалась как совокупность актов труда. Целесообразность переносилась на всю реальность. Поэтому понимание мира Аристотелем называли организмическим. Его скорее можно было бы назвать «*социологическим*». Это и есть телеология — перенесение на весь мир формы (структуры) труда. Телеология была связана главным образом с идеализмом и религией, ибо в последних весь мир был актом труда: бог творил мир, абсолютная идея создавала природу (у Гегеля), «я» творило «не-я» (у Фихте) и т. д. Из этого, кстати, видно, что идеализм вообще базировался на превратном понимании высших форм материи и движения. Механицизм, как известно, был *сведением* органического и социального до механики и физики. Механицизм был тесно связан с домарксовским (механистическим) материализмом, который отличался непониманием специфики живого и, особенно, *исторических* явлений, старался свести человека к машине (Ламетри).

Механистический материализм не просто отбрасы-

вается, а оценивается нами диалектически. Однако телеология, как правило, отбрасывается вполне, «зряшно отрицается», без необходимой диалектической оценки ее. До сих пор можно, например, узнать в «историях философии», что учение Аристотеля о четырех причинах — идеализм, но не найдешь того, что это, по сути дела, исторически *первый опыт* анализа человеческого труда, и в этом плане это учение надо сравнивать не с богословскими построениями, а с более развитым пониманием структуры труда в «Капитале» Маркса.

Диалектически вопрос может быть решен следующим образом: 1) механицизм не отбрасывается, а «ограничивается», поскольку законы механики и физики имеют не всеобщее, не абсолютное значение, они действуют лишь на низших ступенях развития; 2) телеология не «чушь», не «чепуха» (по Ленину, так обстоит дело только с точки зрения метафизического материализма), а абсолютизация формы труда. Стало быть, целесообразность и ее моменты не просто отбрасываются, а ограничивается сфера их действия. Такой сферой является общество, вся совокупность деятельности человечества.

Именно так смотрит на дело В. И. Ленин. Анализируя гегелевское «заключение действования», Ленин усматривает в этом «силлогизме» основную форму труда:

«1-ая посылка: *благая цель* (субъективная цель) versus *действительность* («внешняя действительность»);

2-ая посылка: внешнее *средство* (орудие), (объективное);

3-ья посылка, сиречь вывод: совпадение субъективного и объективного, проверка субъективных идей, критерий объективной истины» [*3*, *29*, 198].

Сопоставим основные моменты гегелевского «заключения действования» [*9*, *6*, 293] и основные моменты структуры труда, разработанной в «Капитале» К. Маркса [*1*, *23*, 189].

«НАУКА ЛОГИКИ»	«КАПИТАЛ»
1) субъективная цель;	1) целесообразная деятельность («самый труд»);
2) «внешняя действительность» (предмет);	2) предмет труда;
3) средство;	3) средство труда;
4) совпадение субъективного и объективного (истина).	4) продукт, результат труда.

Гегель, как видим, весьма близко подошел к пониманию «формы труда». Все пункты в целом совпадают, хотя Гегель, разумеется, трактует труд, в конечном счете, идеалистически. Для него субстанцией действительного является *логика*. Как отмечает В. И. Ленин, «для Гегеля *действование*, практика есть *логическое «заключение»*, фигура логики». Действование у Гегеля есть инобытие, проявление логического. Для Ленина же, наоборот, «практика человека, миллиарды раз повторяясь, закрепляется в сознании человека фигурами логики» [*3*, *29*, 198]. Гегелевский и ленинский подходы противоположны. Но тут-то как раз и проявляется диалектика в критике. «Когда Гегель старается — иногда даже: тщится и пыжится — подвести целесообразную деятельность человека под категории логики..,— *ТО ЭТО НЕ ТОЛЬКО НАТЯЖКА, НЕ ТОЛЬКО ИГРА. Тут есть очень глубокое содержание, чисто материалистическое. Надо перевернуть: практическая деятельность человека миллиарды раз должна была приводить сознание человека к повторению разных логических фигур, дабы эти фигуры могли получить значение аксиом. Это Nota bene»* [*3*, *29*, 172]. Критика, таким образом, состоит не в отбрасывании с порога идеи Гегеля, а в исправлении ее, в «переворачивании».

Коренное *различие* взглядов Ленина и Гегеля в данном вопросе заключается в следующем. Для Ленина учение о целях — имеет смысл и значение лишь соотносительно с трудом, деятельностью человека. Для Гегеля же цель есть везде, где есть понятие, а понятие, согласно его учению, есть душа всех вещей. Поэтому у Гегеля *вся реальность* телеологична. Конспектируя «Науку логики», Ленин дает блестящий образец «материалистического чтения» телеологии [см.: *3*, *29*, 169—170]. Он делит страницу на две части вертикальной чертой, на одной пишет «*Гегель*» и приводит выдержки из текста, на другой — «*Материалистическая диалектика*» и дает *перевод* Гегеля на материалистический язык.

Здесь, между прочим, видно, что для Гегеля «понятие есть *субстанция*» механизма и химизма, а потому и телеология лежит в их основании. Только там понятие действует бессознательно, здесь же — сознательно. А у Ленина и «сознание человека, наука («der Begriff»), отражает сущность... природы» [*3*, *29*, 170], а не образует ее субстан-

цию. У Ленина целеполагание находится в сфере человеческой деятельности: цель есть везде «цель человека», для Гегеля же она, помимо этого, имеет значение надличного понятия, имеющегося в вещах.

Однако материалистическое чтение Гегеля Лениным показывает, что, «несмотря на идеализм и мистику», Гегелем было обнаружено много верных оттенков деятельности людей. Мы изложим их, отмечая также расхождения между Лениным и Гегелем по данному вопросу.

Понятие цели излагается в разделе «Объективность». Объективность в своем развитии проходит три ступени: 1) «механизм»; 2) «химизм»; 3) «телеология». «Цель,— пишет Гегель,— оказалась третьим членом по отношению к механизму и химизму; она есть их истина». В целевом соотношении механистическая причинность, как и химизм, имеет место, «но выступает как подчиненная ему, как сама по себе снятая» [*3*, *29*, 170]. Под целевым соотношением Гегель понимает труд, и к нему относится данное положение. «Сами по себе» механизм и химизм имеют место там, где нет труда, где нет сознания, человека. Но в труде они сняты, т. е. и уничтожены и сохранены. Они сохранены, во-первых, потому, что образуют *предмет* труда, деятельность (сущность человека) есть самоцель, значима «сама по себе» или, как любит говорить Гегель, есть «в себе и для себя». И не человек с его деянием подчиняется вещам и предметам внешнего мира, а они ему, ибо он образует высшую ступень развития, которая подчиняет себе остальные. Орудие механично, но цель — идеальный образ, которому оно подчинено, не имеет механического характера.

Можно было бы как 3-й момент отметить механическое в деятельности как таковой: трудовые навыки, привычки, движения, доведенные до автоматизма и протекающие без сознания, механически,— но ясно, что не эта сторона определяет человеческий труд: рефлекторный автоматизм и т. д.— это формы, которые имеются и у животных. В труде человека они сняты, т. е. имеют подчиненное значение. Как правило, эти способные к автоматизации и механизации движения передаются машинам, *орудиям труда.*

Ленин характеризует механические и химические процессы как «основы *целесообразной* деятельности человека», ибо и сам носитель деятельности — человек — невоз-

можен без них, и природа — всеобщий предмет труда — включает их в себя. Но Ленин также считает, что «с этой стороны, со стороны практической (целеполагающей) деятельности человека, механическая (и химическая) причинность мира (природы) является как бы *внешним*, как бы второстепенным, как бы прикрытым» [*3*, *29*, 170]. Второстепенность и означает снятость.

Очень важно здесь понятие *внешнего*. Мы часто говорим о внешнем мире, о мире вне нас и т. д. Это означает, что мы сами — люди — есть — «внутреннее» в этом мире, что мы находимся «внутри» него, образуем его ядро, центр, фокус, к которому стягивается вся природа. Суть, ядро, «центр» (не пространственный, а эволюционный) образует именно человек. Исторически этот внешний мир предшествует появлению человека. Но «человек подчиняет себе природу, использует ее, ставит ее себе на службу», как мы говорим на каждом шагу. Природное и в самом человеке, и вне его («окружающий» мир) выступает как подчиненное труду человека. Самостоятельным, самодеятельным выступает именно человек. Если взять «соотношение «человек — природа», то линия *исторического развития* состоит в постепенном подчинении природы целям человека. Природа ставится на службу ему, перестает быть «в себе и для себя».

Человек есть не только субъект (носитель деятельности, активности), но и субстанция, то, что существует посредством самого себя. Ведь человека не создал ни бог, ни природа. Напомним слова Маркса: «Величие гегелевской «Феноменологии» и ее конечного результата — диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа — заключается... в том, что Гегель рассматривает *самопорождение* человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как самоотчуждение и снятие этого самоотчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность *труда* и понимает предметного человека... как результат его *собственного* труда» [*2*, 627]. Человек есть causa sui — причина самого себя, т. е. то, что называлось абстрактным словом *субстанция*. Субстанциальность материи, ее существование через себя (а не через бога или идею) находит яркое выражение в человеке. Но самостоятельность человека не отделима от сознания и деятельности. Человек есть носитель их, т. е.

субъект. Он, таким образом, образует единство субстанциальности и субъективности. Исследование этого единства, правда с идеалистической точки зрения, Гегель считал основной проблемой «Феноменологии духа». «На мой взгляд, который должен быть оправдан только изложением самой системы, все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект» [*9*, *4*, 9]. Если учесть, что у Гегеля «понятие» — идеалистически переряженный человек, становится ясным глубокий смысл положения Гегеля, что «понятие [т. е. человек.— *М. Б.*] есть их (механизма и химизма) субстанция» [*9*, *6*, 197]. Гегель абсолютизировал это положение, во-первых, отождествив человека и понятие, а во-вторых, поставив понятия во все вещи и процессы. Ленин писал, что «*Техника механическая и химическая* потому и служит целям человека, что ее характер (суть) состоит в определении ее внешними условиями (законами природы)» [*3*, *29*, 170].

В изложении понятия внешности (объективности) у Гегеля, может показаться, имеется противоречие. А именно:

Гегель рассматривает целевое отношение как внешнее природе, воплощенное в человеке. Сами по себе вещи природы не имеют цели, самоцели (своей, внутренней). Поэтому они потребляются животными и людьми. Их цель вне их — в человеке, в его потребностях. В «Науке логики» цель и исследуется в этом плане. Ленин интерпретирует мысли Гегеля так: «2 формы *объективного* процесса: природа (механическая и химическая) и *целе*полагающая деятельность человека. Соотношение этих форм. Цели человека сначала кажутся чуждыми («иными») по отношению к природе...» [*3*, *29*, 170].

Но во времена Гегеля получила широкое распространение и другая, «плоская вольфовская телеология», которая так же исходила из *внешних* целей. На нее-то и обрушивается Гегель. «Понятие цели в этом телеологическом воззрении не только оставалось внешним, не только носило примерно такой характер, как если бы я сказал: овцы покрыты шерстью лишь *для того*, чтобы мы могли ткать из нее одежду,— но и получало иногда совершенно нелепое применение. Так, например, прославлялась премудрость божия... за сотворение пробковых деревьев для закупоривания бутылок, трав для исправления испортив-

шихся желудков и киновари — для румян» [*9*, *2*, 9]. Этого рода телеология (плоская или внешняя) была развита Х. Вольфом, учеником Лейбница (исходя из лейбницевской «предустановленной гармонии»), в литературной форме — Х. В. Николаи. (Много сарказмов против такой телеологии мы находим у Гейне).

Мы сказали уже, что телеологический способ рассмотрения берет начало еще у Аристотеля, который считал, что внутренняя природа вещи есть ее цель, стремление, энтелехия. Так, природа легких частиц, их энтелехия состоит в том, что они «стремятся» вверх, тяжелых — вниз и т. д. Эта идеалистическая сторона учения Аристотеля воспринята и Гегелем, который в качестве *внутренней цели* вещей считал их понятие.

Гегель критикует Вольфа и вольфианцев именно за то, что они понимали цель субъективно, внешне, а он, как объективный идеалист, требует внесения понятия в вещь. Но Гегель не отбросил полностью вольфовскую телеологию (ибо последняя описывает феномен труда). По Гегелю, «природа не имеет цели в самой себе»: в системе Гегеля цель природы находится вне ее, она должна «умертвить» себя, чтобы «породить дух» [*9*, *2*, 548]. Человек же, «конечный дух», в своей деятельности ставит цели и *подчиняет* им природные вещи.

Поэтому, если овцы и не были созданы для шерсти, то *человек создает их для этого*, выращивает новые, необходимые ему, породы. Хотя пробковое дерево и не «создано» богом для того, чтобы человек имел материал для пробок, но *человек* использует его для пробок. Короче говоря, природа сама по себе не создана *для нас* (богом), но человек, охватывая ее, вовлекая ее в сферу труда, делает ее для нас. В этом и состоит рациональная интерпретация телеологии Гегелем (которую Гейне критиковал так же, как и Гегель, но не понял так глубоко). Нужно отбросить бога, который творит пробковые деревья для нас, и на его место поставить человека, творца своего мира, чтобы оценить рациональное зерно в учении Вольфа. Гегель правильно понял, что эта «финально-телеологическая точка зрения» имеет полный смысл в *практическом* отношении к природе, в труде.

У Вольфа соответствие целей человека и вещей было — внешним, через бога. На деле же это соответствие создает труд.

ВОЛЬФОВСКАЯ ТЕЛЕОЛОГИЯ	В ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ
природа — *бог* — человек	природа — *труд* — человек

Человек приспосабливает природу к себе, вовлекает ее в телеологический, целенаправленный трудовой процесс, делает ее целесообразной. Ибо, как говорит Ленин, «мир не удовлетворяет человека и человек своим действием решает изменить его» [*3*, *29*, 195]. Но изменение относительно; оно имеет границы двоякого рода.

Первая граница — биологическая организация человека. Человек есть не только общественное, но и *природное* существо. Это крайне важно: существуют пределы, обусловленные биологической природой человека, за которыми изменение мира не целесообразно. Так, развитие «техники механической и химической» ведет к загрязнению воздуха вредными для человеческого организма веществами, загрязнению и заражению воды (рек, водоемов, морей), эррозии почв, истреблению лесов. Вода, земля, воздух (и огонь) — эти «стихии» еще у древних народов признавались основой, началами мира. Теперь мы почувствовали, как нам недостает их; хоть это и не «первоэлементы» мира, но зато вполне «первоэлементы» мира человека, его природной среды. Здесь без «четырех стихий» жизнь, бытие невозможны.

Вторая граница — закономерности внешнего мира. В. И. Ленин пишет об этом: «Объективный мир» «идет своим собственным путем», и практика человека, имея перед собой этот объективный мир, встречает «затруднения в осуществлении» цели, даже натыкается на «невозможность...» [*3*, *29*, 196]. Бэкон уже знал, что властвовать над природой можно, только подчиняясь ей, ее законам. Человек может изменять не эти законы, а форму их действия, чтобы «приспособить» их к себе, заставить их действовать не стихийно, а целесообразно.

В указанных границах осуществление цели не только возможно, но целесообразная деятельность оказывается необходимой. Это осуществление проходит три ступени: 1) «Субъективная цель», 2) «Средство», 3) «Выполненная цель».

Субъективной называется непосредственная цель, т. е. цель, положенная без *средства*. Такая цель прямо, непосредственно соотносится с внешним миром, «она еще

испытывает воздействие внешности как такой и ей противостоит... объективный мир, с которым она соотносится» [*3*, *29*, 169—170]. Это противостояние абсолютно; непосредственная цель имеет перед собой *независимый* мир, и относится к нему как к чему-то данному. Но тогда и эта цель независима от мира, имеет именно в силу указанного противостояния, как говорит Гегель, «внемировое существование». Например, первые христиане стремились устранить рабство, но так как их средства были несостоятельные, «неземные», то «осуществление» цели было возможным только вне этого мира, по ту сторону его, «на том свете». Такое осуществление иллюзорно, фантастично, есть видимость, кажимость. Ибо без средства цель невозможно осуществить, объективировать. В. И. Ленин отмечает в связи с этим: «На деле цели человека порождены объективным миром и предполагают его,— находят его как данное, наличное. Но *кажется* человеку, что его цели вне мира взяты, от мира независимы („свобода“)» [*3*, *29*, 171]. Христианский идеал устройства жизни был порожден *рабством*, но он воспринимался как откровение внемирового существа — бога. Эта кажимость есть результат отсутствия реальных средств для действенного претворения идеала. Мышление, следовательно, не идет непосредственно за действительностью, оно может как отставать от нее, так и опережать настоящее и, стало быть, ставить такие задачи, которые для человечества и для отдельного индивида уже или пока неосуществимы.

Лишь когда человеческий мир выступает не как *данный*, а как *созданный* трудом человека, цель теряет внемировой характер и «обмирщается». Но это осуществляется не прямо, а посредством чего-то, какой-то вещи, которая в силу этого опосредования называется средством.

Ленин подчеркивает, что Гегель в своих работах уделял много внимания исследованию средств, орудий труда. Конспектируя «Философию истории», он выписывает следующую мысль Гегеля: «человек со своими потребностями относится к внешней природе практически; удовлетворяя свои потребности с помощью природы, он ее преодолевает, действуя при этом в качестве посредника. Дело в том, что предметы природы могущественны и оказывают всякого рода сопротивление. Чтобы покорить их, человек встав-

ляет между ними другие предметы природы, обращает таким образом природу против самой природы и изобретает для этой цели орудия. Эти человеческие изобретения принадлежат духу, и такое орудие должно быть поставлено выше, чем предмет природы...» [*3*, *29*, 286]. В связи с этим рассуждением Ленин отмечает, что тут «у Гегеля зачатки исторического материализма», и прямо сопоставляет (на полях): «Гегель и Marx», имея, очевидно, в виду мысль Маркса, что человек отличается от животного тем, что создает орудия труда.

Эту же тему прослеживает и высоко оценивает Ленин в «Науке логики». Здесь Гегель рассматривает средство (орудие) как преодоление ограниченности субъективной цели. Цель сама по себе не есть нечто безоговорочно разумное. Под разумом Гегель в данном случае понимает единство (тождество) мышления и бытия. Цель сама по себе субъективна и не может достичь этого единства. *Средство* же есть, по Гегелю, «внешний средний термин заключения», т. е. деятельности. Оно смыкает цель и внешний мир. Средство поэтому более «разумно», оно *выводит* цель вовне и там в то же время *сохраняет* ее. (Без соответствующего предмету средства попытки объективации цели приводят только к ее *гибели*: осуществление утопических программ, например, построение фаланстеров и т. п. было погребением питавших их идеалов.)

«Постольку,— выписывает Ленин тезис Гегеля,— средство есть нечто более высокое, чем конечные цели внешней целесообразности; плуг почтеннее, чем те непосредственные наслаждения, которые подготовляются им и служат целями» [*3*, *29*, 171].

«Почтенность» есть выражение того, что «орудие сохраняется, между тем как непосредственные наслаждения проходят и забываются» [*3*, *29*, 171—172].

Именно поэтому об экономических эпохах производства можно и нужно судить, по Марксу, не по тому, что производится, а по тому, как производится, какими средствами труда [см.: *1*, *23*, 191]. Особенно это прозрачно видно при анализе древних эпох: каменный век, бронзовый, железный век, лук, стрелы и т. д.— являются основным мерилом развития. Это объясняется тем, что, как говорит Гегель, «*в своих орудиях человек обладает властью над внешней природой, тогда как в своих целях он скорее подчинен ей*» [*3*, *29*, 172]. Цели диктуются

природой; так, физические потребности (голод, жажда, половое чувство) ставят перед человеком цели, задачи их удовлетворения; это и имеет в виду Ленин, отмечая, что цели человека порождены объективным миром. Если нет средств их удовлетворения, человек испытывает величайшую зависимость от них, вплоть до смерти.

Особенность деятельности посредством орудий состоит в том, что субъект заставляет служить себе природу, сам непосредственно не вмешиваясь в ее объективный ход. Удивительная роль орудий связана с тем, что они соотносят самое развитое существо в мире — человека — с низшими ступенями. Человек и мир — это не просто две противостоящих друг другу сферы реальности: это две *основные* ступени истории развития действительности: низшая — природа, высшая — человечество. Первая содержится и в человеке (механические, физико-химические, биологические процессы), но в снятом виде. Прямая связь указанных ступеней развития привела бы к гибели высшей из них. «В непосредственном соотношении (с объектом) она (разумность человека) сама вступила бы в область механизма или химизма и тем самым она подлежала бы случайности и гибели своего определения...» [*9*, *6*, 205]. Так, прямая связь человеческого тела с электричеством, ядохимикатами и т. п. ведет непосредственно к травмам, смерти. Чтобы этот контакт был безопасным, необходимо средство, «средний термин» между двумя мирами, механико-химическим и человеческим. Но так как эти миры — две ступени развития,— то орудие, средство, есть средняя между ними ступень развития. Что это значит? То, что орудие самой низшей формации — механическое, все-таки в цепи развития действительности выше чистой механики: оно — *единство* механического и социального. То же касается химических, физических, биологических средств труда. Обрабатывая объект в орудие, человек вовлекает его в *исторический* процесс, и здесь оно сокращенно проходит тот путь развития до общества, который в прошлом, в процессе возникновения общества совершался значительно дольше.

Выше мы уже замечали, что познание есть развитие, дозревание предмета до уровня человека. Это же относится и к реальной деятельности: формирование, создание орудий есть развитие природы от любой ступени до уровня человека. В этом и состоит «бóльшая почтен-

ность плуга», о которой говорит Гегель. То, что исторически было становлением человека, теперь означает его сохранение.

«Действуя же так, как она (разумность) действует, она выставляет некоторый объект как средство, заставляет последнее вместо себя надрываться во внешней работе, обрекает его на изнашивание и, прикрытая им, сохраняет себя против механического насилия» [*9*, *6*, 205]. Такую опосредствующую деятельность, когда человек осуществляет свою цель без непосредственного вмешательства в этот процесс, Гегель назвал «хитростью разума».

Оценивая изложенные мысли как «зачатки исторического материализма у Гегеля», Ленин приходит к выводу чрезвычайной важности для истории философии: «*Исторический материализм как одно из применений и развитий гениальных идей — зерен, в зародыше имеющихся у Гегеля*» [*3*, *29*, 172]. Ленин специально отмечает, что предисловие, т. е. завершение работы над книгой, датировано 2.VII 1816 г. Через 30 лет (1846 г.) появилась «Немецкая идеология» Маркса и Энгельса, в которой изложено материалистическое понимание истории, предпосылкой чего стали основополагающие идеи о роли орудий труда и, шире, способа производства в истории общества.

Результат деятельности посредством орудий есть «выполненная цель», реализованное понятие. Результат характеризуется двумя особенностями. Субъективная цель объективировалась, «момент внешности положен в понятии». То, что раньше было в субъекте, в человеке, вынесено во вне, опредмечено, стало вещью, предметом, объектом. Понятие есть «не только долженствование и стремление, но... тождественно с непосредственной объективностью» [*3*, *29*, 173]. С другой стороны, внешняя, стихийная действительность соединилась с понятием, с целью и обрела *целесообразный* характер. Она несет на себе печать деятельности субъекта, служит ему, используется им для потребления или в качестве орудия, в общем оказывается продолжением тела, мозга, рук индивида.

Это единство субъективной цели и объективной вещности Гегель называет *идеей*.

Понятие идеи в истории философии имело несколько значений.

У Платона идеи представлялись вечными неподвижными образцами для чувственных вещей, *началами* (архэ) всего сущего. Поэтому философия Платона была идеализмом. С точки зрения познания идея имела здесь значение *объекта*, конечной цели постижения мира. Известно, что Платон не смог органически соединить вещественный и идеальный миры, за что Аристотель подверг его глубокой критике (хотя сам не решил проблемы правильно: его «*формы*» есть те же идеи, но *не вне* мира, а *в* нем, в вещах, благодаря чему вещи у Аристотеля движутся в форме трудового процесса). Но платоновское разделение двух миров имело и положительный смысл: до него ум, душа рассматривались (например, у Демокрита) как материальные атомы («гладкие» и «тонкие»), чем идеальное сводилось к материальному. Различие их имело лишь количественный характер (более «грубые» и более «тонкие» атомы). Дальнейшая задача заключалась в том, чтобы вычленить идеальное из нерасчлененности в наивном представлении о природе двух миров, выразить его специфику, особенности ума, что и сделал Платон. Но, как справедливо говорил Гегель, любой новый принцип появляется сначала в односторонней, абстрактной форме, в отрыве от других сторон, что наблюдается и в учении Платона об идеях, находящихся вне мира, наподобие эпикуровских и вообще греческих богов.

У Локка, Беркли, Юма идеями назывались *чувственные представления*: красное, белое, твердое и т. д. Для нас кажется это очень странным, потому что мы под идеей понимаем нечто противоположное — понятие. Исторически это вполне объяснимо: уже у Платона идеи — это *образы*, *образцы*, идея, эйдос — пластически изваянное понятие. Это не абстракция, в которой нет чувственности. Идея у Платона чувственная, хотя и не в обычном смысле (ее образность есть то, что позже назовут интеллектуальной, т. е. всеобщей, интуицией), но у Локка, Беркли, Юма нет принципиального различия между представлением и понятием. Специфика последнего еще не выявлена. Если в «рефлексии» Локка это намечается, то лишь формально: по содержанию рефлексия — комбинация ощущений и представлений. Если и признавалось их различие, то количественное («более ясное», «менее ясное» познание и т. п.), и мышление рассматривалось как особое чувство (у Дидро — шестое). Поэтому идея, понятие как

форма знания, неизбежно отождествлялась с чувственностью, и притом *элементарной* (красное, белое, твердое), ибо и у Платона идея означала элемент, начало мира. Здесь это — начало (архэ) познания. Понятно, вследствие сказанного, почему выражение «идея» употребляется в смысле простого представления.

Кант положил этому пониманию идеи конец. Он вновь потребовал, чтобы выражению «идея» был возвращен его смысл «понятия разума». Кант отделил идеи от материального мира. Тут он от Платона отличается в двух отношениях: во-первых, Платон считал, будто вещи *уподобляются* своим образам (идеям), сходствуют с ними. У Канта между идеями и предметным миром нет никакого сходства, никакой связи. «Под идеею,— говорил он,— я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет» [*5*, *3*, 358]. Идея есть понятие «*чистого* разума», освобожденного от всякой образности, чувственности, эйдетичности. Во-вторых, у Платона идея имеет онтологический характер; у Канта же она выполняет гносеологическую роль в качестве высшей формы синтеза.

Против кантовского отрыва идеи от мира выступил Гегель. Он определил ее как единство субъективного и объективного.

Эти четыре значения идеи нельзя ставить рядом, как сумму: они образуют основные ступени развития понятия идеи. Это развитие начинается с познания объекта. (Прежде чем был выдвинут лозунг «познай самого себя!», люди познавали «не-себя» («не-я»), объекты, окружающий мир и старались открыть их начала, архэ.)

Но затем субъект обращается к постижению самого познания. А оно идет от чувственности к мышлению: здесь сначала идея выступает как представление (Локк и др.), затем — как понятие чистого разума, мышления (Кант).

Идея каждый раз выступает односторонне, то объективно (Платон), то субъективно (Локк, Кант), пока у Гегеля не получается синтез односторонностей, и идея постигается диалектично. (О других сторонах этой закономерности речь пойдет дальше.)

В своем конспекте раздела «Идея» Ленин прежде всего устанавливает, в чем и как Гегель выступает «против Канта» [*3*, *29*, 174]. Эта противоположность очень

важна. Кант различал понятия (категории) и идеи. Понятие у него — форма мысли, приложимая к явлениям. Явление *дано* субъекту, и познание последнего состоит в подведении его под понятие, которое (подведение) Кант называет рассудком: судить значит подводить частное под общее (в юриспруденции: преступления — под закон). Здесь, таким образом, сначала есть явление, затем оно познается.

Идеи — понятия разума, а разум имеет задачу постичь *вещи в себе*, которые отгорожены непроходимой пропастью от явлений. Вещь в себе никак не может быть дана, явлена, познаваема. Отсюда — приведенное выше определение идеи. Кант в превратной форме уловил важное отличие идеи от понятия, по своему отразил факт: понятие — форма постижения *данного* объекта, а в идее сначала имеется понятие («стол», «машина» и т. д.), а затем по нему должен *создаваться* или открываться предмет.

Поэтому идея, действительно, как говорит Кант, не имеет адекватного объекта, она *еще должна* его обрести. И вот здесь-то лежит различие между кантовским и диалектико-материалистическим пониманием вопроса: для Канта такое неимение объекта *абсолютно*. Для диалектического материализма относительно: идея, воплощаясь в предмете (найденном или созданном), перестает быть идеей и становится понятием. У Канта отрыв явления от вещи в себе означает также отрыв понятия от идеи. Диалектика рассматривает их в единстве и взаимопревращении. Оценивая критические выпады Гегеля против *отрыва* понятий рассудка от понятий разума (идей), Ленин отмечает: «Очень хорошо!» [*3*, *29*, 174 и др.].

Итак, различие понятия и идеи состоит в том, что первое есть лишь форма понятия, вторая — как форма понимания, так и форма созидания (ибо созидание без понимания дела невозможно). У Гегеля идея поэтому выступает как единство теоретического и практического.

Мы уже видели, чем она отличается от цели. Цель как таковая *субъективна*. Идея — единство субъективного и объективного, а единство противоположностей означает их взаимопревращение. Значит, идея равна цели (понятию) плюс *процесс* ее *реализации*, плюс *результат* (объект). Три этих момента и образуют идею. У Канта имелся в идее только первый момент. Третий был недостижим,

а потому и перехода первого в третье и наоборот не было. В этом главная его ошибка. Ленин в этой связи пишет, что Гегель «против трансцендентного в смысле отделения истины (объективной) от эмпирии» [*3*, *29*, 174]. И в других местах Ленин отмечает, что «Гегель против «Jenseits» [потусторонности.— *Ред.*] Канта» [*3*, *29*, 175].

При таком отрыве мышления от бытия и вещей в себе от явлений идея становится пустой, бессодержательной и недейственной. Она ниже действительности, о чем обычно говорят: «это только идея». Однако неверно считать идею чем-то «недействительным», соглашается Ленин с Гегелем [см. *3*, *29*, 175]. Ленин высоко оценивает мысль Гегеля о том, что, если идея есть нечто бессильное, субъективное и случайное, то она, конечно, не имеет большой ценности, но она, однако, не ниже «случайных действительностей», ценность которых тоже невелика. («Очень хорошо!» — «tres bien!», пишет об этом Ленин [*там же*]).

Итак, Ленин согласен с Гегелем в его полемике против Канта, против субъективистского истолкования идеи, за объективность ее. Однако Гегель впал в другую крайность: для него идея объективна и в том смысле, что существует вне человека и человечества, образует субстанцию вещей. Ведь она есть единство мышления и бытия, а это основной идеалистический принцип философии Гегеля. Субъективному идеализму Канта Гегель противополагает свой объективный идеализм.

На деле же единство мышления и бытия имеет место только в деятельности, труде человека. Труд, как мы видели, содержит в себе идеальные (цели) и реальные (предмет и орудия) моменты. Поэтому Ленин, поддерживая объективизм Гегеля против субъективизма Канта, в то же время на каждом шагу поправляет его, исправляет его мысли. Вместо идеи он ставит «познание человека», «субъективность» (человека) и т. д. [см. *3*, *29*, 176].

Но это одна сторона дела. От Канта Гегель отличался тем, что его понимание идеи было диалектическим. Идеи Канта по сути неподвижны, неизменны, так как познание вещей в себе отсутствует и не прогрессирует. Это роднит Канта с Платоном, с его вечными эйдосами. У Гегеля познаваемость мира сама собой разумеется, а потому и формы деятельности развиваются, движутся. Ленин дает подробное материалистическое развитие мысли Гегеля, что

«познание есть *процесс*». Ленин пишет: «Совпадение мысли с объектом есть **процесс**: мысль (= человек) не должна представлять себе истину в виде мертвого покоя, в виде простой картины (образа), бледного (тусклого), без стремления, без движения, точно гения, точно число, точно абстрактную мысль. Идея имеет в себе и сильнейшее противоречие, покой (для мышления человека) состоит в твердости и уверенности, с которой он вечно создает (это противоречие мысли с объектом) и вечно преодолевает его...» [*3*, *29*, 176—177]. Ленин все снова и снова возвращается к этой глубокой мысли и обсуждает ее со всех сторон [см. *3*, *29*, 177—182].

Процессуальность идеи выражается прежде всего в ее внутренней логической структуре. Ленин выделяет в ней три момента.

1. «Идея (читай: познание человека) есть совпадение (согласие) понятия и объективности («общее»). Это — во-1-х» [*3*, *29*, 176]. Ленин имеет в виду гегелевскую мысль об идее как простом тождестве мысли и объективности, как об общем. Это требует разъяснения, а именно: Ленин там же отмечает «двойное значение объективности»: а) как чего-то, противостоящего понятию (вне его сущего); б) как чего-то в себе и для себя сущего.

Первый пункт вполне ясен: именно так понимается объективность в «Материализме и эмпириокритицизме», а также в «Философских тетрадях» (объективный — независимый от нас).

Второе значение мы находим у многих философов — Лейбница, Канта, Гегеля и других. Объективное в этом значении — это всеобщее и необходимое. Здесь речь идет не о независимом от нас мире, а о таком *содержании нашего мышления*, которое *не зависит* от нашей воли и желания. Так, всякое мышление совершается посредством категорий и это совершенно неустранимо. Хотя в действительности правильных треугольников нет, никакой человек не способен сделать неистинной теорему Пифагора. Не только чувственно данный внешний мир, но и *общие* свойства нашей субъективности, мира человека от нас не зависят. Они — результат всей истории развития человечества, и человек способен изменять их только в частностях. Общее, таким образом, имеет значение и *мысли* (понятия) и *объективности* (необходимости, независимости от нас и т. д.). Этого рода объективность имеет

решающее значение на уровне теории, когда мышление движется от понятий к понятиям без непосредственного обращения к действительности.

2. «Во-2-х, идея есть **отношение** для себя сущей (= якобы самостоятельной) субъективности (= человека) к *отличной* (от этой идеи) объективности» [*3*, *29*, 176].

Идея есть не просто понятие, но понятие в соотнесении с отличной от него реальностью. Так, мысль Леверье о новой планете потому была *идеей*, что эта планета еще не была найдена, что здесь мысль относилась к отличной (неадекватной) действительности наблюдения. Как мы говорили, Кант абсолютизировал именно эту сторону дела: временное несовпадение мысли и объекта (отсутствие последнего) он принял за *вечное*. Ограниченность Канта преодолевается в третьем моменте идеи.

3. «Субъективность [идея.— *М. Б.*] есть **стремление** уничтожить это отделение (идеи от объекта)» [*3*, *29*, 176]. Идея есть образ, образец, по которому отыскивается (как у Леверье), или создается (как у Ползунова и Уатта) объект. Как подчеркивает далее Ленин, она имеет характер не картины, не покоя, числа и т. д.— идея полна движения, стремления, жизни. Она выполняет активную функцию. Даже у созерцательного идеалиста Платона идея была образцом, по которому неизвестной силой создается мир.

Да, *идеи творят мир, но мир человеческий*, и *не сами по себе*, а через людей, «овладевая массами», направляя их созидательный труд. Все три момента идеи и значат, что совпадение мысли с объектом есть «*процесс*».

Процессуальность идеи состоит, далее, в ее формообразованиях. Ленин глубоко вскрывает рациональный смысл этого движения: „Идея есть «истина»... Идея, т. е. *истина*, как процесс — ибо истина есть *процесс* — проходит в своем *развитии* (Entwicklung) три ступени: 1) жизнь; 2) процесс познания, включающий *практику* человека и *технику*.., 3) ступень абсолютной идеи (т. е. полной истины)» Ленин резюмирует: «Жизнь рождает мозг. В мозгу человека отражается природа. Проверяя и применяя в практике своей и в технике правильность этих отражений, человек приходит к объективной истине» [*3*, *29*, 183].

Жизнь, по Гегелю, есть идея. Это значит: живое в отличие от мертвой природы, имеет: а) потребности, чувство недостатка (на уровне человека они превращаются в цели), б) *стремление* их реализовать, соединить с в) предметом вожделения. Это, таким образом, тоже деятельность, в которой присутствует момент идеального, субъективного. Но он не получает здесь самостоятельного значения. Это то сознание, которое, по Марксу, вплетено в непосредственное действие, язык реальной жизни. *«Жизнедеятельность»* не знает еще познания как такового, ради него самого, отделения теории от практики и т. д. Исторически такое состояние несомненно господствовало на ранних стадиях культуры; оно заметно также у детей и у животных на высших ступенях развития.

Следующая ступень — идея как *познание,* которое является в двойном образе *«теоретической»* и *«практической»* идеи. Проследим вкратце развитие идеи на этой ступени.

Идея истины (теория). Сначала она является в виде неопределенной мысли, субъективного понятия; неопределенной и субъективной потому, что в ней есть пока лишь *стремление* к объективации. Идея, правда, не берется «с потолка». Она возникает на основе изучения объективной действительности. Сперва познание действует *аналитически,* разлагает предмет, «схватывает то, что есть». Но в этом разложении целостный, многосторонний предмет теряется. Соответствие мысли предмету оказывается лишь требованием, задачей. Понятие не имеет адекватного объекта, т. е. является идеей, понятием о должном быть объекте.

Ближайшее средство добиться этого соответствия — *синтетическое* познание. «Синтетическое познание стремится к *пониманию* того, что есть, т. е. к охватыванию многообразия определений в его единстве... Его целью... является необходимость вообще» [*3*, *29*, 191]. Объект — многосторонняя целостность. Знание должно быть синтезом многих абстракций, системой их, чтобы привести образ объекта в соответствие с ним. Поэтому неопределенное исходное понятие (идея) разрастается (превращается) в систему, в теорию знания. Идея реализовалась в теории. Но теперь сама теория выступает как идея. Теоретическое знание, конечно, глубже и всесторонней охватывает предмет, чем эмпирико-аналитическое. Но оно *никогда* не мо-

жет быть полностью адекватным объекту. Ведь объект, по сути дела, безграничен, а познание ограничено. Поэтому построение системы всегда даст противоречие ее с действительностью, а тем самым и стремление его устранить. Возникает та же «кантовская ситуация»: для идеи, или понятия (теперь это теория) нет адекватного объекта. Чтобы добиться этой адекватности, мы должны отождествить мышление и бытие, опредметить мысль (теорию), т. е. действовать практически. Практика устанавливает единство и дает «абсолютную идею», полную истину, как говорит Ленин.

Вот несколько примеров. Пример неевклидовой геометрии.

1. *Идея* новой геометрии возникает из противоречия субъективного и объективного, из безуспешности попыток математиков доказать пятый постулат Евклида о параллельных линиях. Идея возникает, таким образом, не на голом месте, а из изучения предмета — геометрии Евклида — через ее отрицание. Это — именно идея, т. е. неопределенное понятие, абстрактная общая мысль о целой науке, которую *надо* проверить т. е. доказать ее объективность. Из нее должна (если это возможно) вырасти целая наука. Она, таким образом, выступает как средство, форма синтеза многообразных (здесь геометрических) знаний.

2. Идея реализуется в теорию. Лобачевский на основе новой идеи строит новую систему геометрии. Идея как форма синтеза превращается в *синтетическое знание.* Объективно ли это знание? Если система противоречива, оно заведомо неистинно. Если непротиворечива (обнаружить это прежде всего стремился Лобачевский), то она, *в о з м о ж н о,* соответствует действительности. Теория есть совокупность идей *по отношению* к действительному миру. В последнем она еще должна реализоваться, до этого она идеальна, а не реальна. «Синтетическое познание,— пишет Ленин,— еще не полно, ибо «понятие не становится единством себя с самим собой в своем предмете или в своей реальности... Поэтому идея не достигает еще в этом познании истины вследствие несоответствия предмета субъективному понятию» [*3*, *29*, 192].

3. Из теории берется частное положение, на основании которого надо проверить всю систему (можно брать положение о сумме углов треугольника, саму параллельность и т. д.— для проверки системы). Происходит тем самым

возврат к первоначальной форме идеи — отдельному положению, в котором, однако, сконцентрирована вся система.

4. Проводится эксперимент и практическая реализация идеи, опредмечивание ее. Идея при этом не исчезает, а лишь *выполняется*, т. е. из односторонне субъективной становится субъективно-объективной.

Пример открытия планеты Нептун.

1. Идея появилась сначала как вывод из изучения солнечной системы (флуктуаций), т. е. она была некоторым единством субъективного и объективного.

2. Но если бы планета *уже* была дана, то это не было бы *идеей*, а просто знанием. Идея возникает потому, что между знанием и реальностью (в их единстве) — *противоречие*.

3. Строится теория, согласно которой определяется, где находится новая планета. «Абстрактная реальность» (идея) реализовалась в теорию. Но идеальный характер последней не исчезает, ибо несоответствие осталось, хотя и иное: теория дает указание на новую реальность (где, когда, как движется планета).

4. Планета найдена. Идея реализована — получена истина.

Таким образом, полная реализация идеи — *выполнение* ее — завершается только в практике. Полнота знания достигается через выполнение («практическую идею»). При этом идея не исчезает целиком, а избавляется от ограниченности — становится *абсолютной идеей*. Ленин истолковывает это гегелевское понятие как «полную истину».

Может ли быть полная истина? Выше мы уже обсуждали этот вопрос. Если речь идет об определенном конечном предмете (постулате параллельных, планете и т. д.), то и знание всегда ограничено. Когда реализована идея определенного предмета, скажем, планеты Нептун, то неизбежно обнаружится, что дело не только в этой планете, что только ее влиянием нельзя объяснить все колебания в движении планет солнечной системы. Возникает новая идея — о влиянии второго небесного тела, третьего и т. д. Ведь каждый предмет связан с бесчисленным множеством других. Мы изучаем его, обрывая эти связи, изолируя предмет. Но их влияние в предмете не исчезло. Если удалить руку — образуется рана — отрицательная связь. Если

«обрубить» связи предмета с окружающим миром — останутся все равно определенные свойства в нем, необъяснимые без этих связей. Поэтому так или иначе нужно к ним обратиться.

Но в теории познания, логике и т. д. мы имеем дело не с тем или иным конкретным предметом, а с предметом *вообще*, с понятием его, а оно одно. Поэтому здесь и цикл движения один. В конечном (эмпирическом познании), таким образом, получается следующая последовательность: идея — теория — вывод — эксперимент (частичное единство субъективного и объективного) — новая идея — новая теория и т. д. Знание становится все более и более полным, никогда не завершаясь.

В теории же познания такое безостановочное движение было бы тавтологией. Ибо разные циклы должны иметь разные объекты, а всеобщий объект, как уже отмечалось, один. Поэтому и практика в соединении с теорией дает не ограниченную, а *полную*, т. е. *абсолютную* идею, полное единство субъективного и объективного.

Ранее уже говорилось о высокой ленинской оценке раздела «Абсолютная идея». «Полной истиной» оказалась у Гегеля *диалектика*. «Замечательно,— пишет Ленин,— что вся глава об „абсолютной идее" почти ни словечка не говорит о боге.., а главным своим предметом имеет *диалектический* метод» [*3*, *29*, 215].

Замечательно и то, что Гегель называет его *идеей*. Идея и метод родственны: оба есть знание, по которому создается или отыскивается объект. Поэтому дальше у Гегеля — «прикладная логика» — «философия природы» и «философия духа». Различие идеи и метода в том, что метод есть форма такого знания, идея же дает и содержание. У Гегеля они совпадают, потому что у него здесь речь идет о самом общем, абсолютном содержании, а оно тождественно с формой.

Знание есть единство субъекта и объекта. Содержание здесь субъект и объект, форма — их связь. В абсолютном знании единство их абсолютно, т. е. субъект и объект неразличимы, вполне тождественны. Их связь есть чистая форма — метод. Поэтому *содержание* «Науки логики» — категории. В разделе «абсолютная идея» речь идет уже не о категориях, а о всеобщности их связи — методе.

Понятия цели и идеи имеют огромное значение в марксистской философии, ибо они выражают активный,

действенный характер нашего познания и являются необходимыми компонентами человеческой деятельности. Разработка их — актуальная задача наших философов. В этом, как мы видели, большую помощь могут оказать гениальные ленинские идеи, его анализ немецкой классической философии.

Об истине

В конце же XIX — начале XX в. «буржуазная философия особенно специализировалась на гносеологии и, усваивая в односторонней и искаженной форме некоторые составные части диалектики (например, релятивизм), преимущественное внимание обращала на защиту или восстановление идеализма внизу, а не идеализма вверху» [*3*, *18*, 350]. Поэтому Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» главное внимание обращает на защиту и обоснование *материализма*, что достигается при помощи марксовской *диалектики*. Ленин опровергает идеалистические выводы из современной ему физики. Он основательно исследует соотношение абсолютного, относительного и объективного в познании и т. д. Все темы и идеи этого труда находят дальнейшее развитие в «Философских тетрадях».

При таком внимании к гносеологии понятно постоянное обращение Ленина к проблеме истины, как основному понятию гносеологии. Оно нашло у Ленина глубокое и всестороннее решение. В нашей литературе эта тема обсуждалась во множестве сочинений. Поэтому мы рассмотрим здесь лишь те аспекты, которые, на наш взгляд, еще не нашли должного освещения.

Истина *диалектична*. Познание, истину Ленин определяет как «согласие понятий с вещами», «совпадение (согласие) понятия и объективности», «стремление уничтожить отделение... идеи от объекта», «вечное, бесконечное приближение мышления к объекту» [*3*, *29*, 176—177] и т. д. Мышление и бытие, субъективное и объективное — вот те противоположности, единство которых образует истину. Но диалектику можно определить, как учение о единстве противоположностей. «Этим,— говорит Ленин,— будет схвачено ядро диалектики» [*3*, *29*, 203]. В другом месте Ленин конкретизирует это положение так: «*Диалектика* есть учение о том, как могут быть и как бывают (как

становятся), *тождественными противоположности*,— при каких условиях они бывают тождественны, превращаясь друг в друга,— почему ум человека не должен брать эти противоположности за мертвые, застывшие, а за живые, условные, подвижные, превращающиеся одна в другую» [*3*, *29*, 98]. Данные мысли Ленин высказывает, как он пишет, «*en lisant Hegel...*» [читая Гегеля]. Для понятия истины данные положения имеют важное значение.

Субъективное и объективное прежде всего находятся в связи, а не отгорожены друг от друга. За подобное отгораживание, как мы уже видели, постоянно критикуется односторонность, агностицизм Канта. Но что же означает такая связь сторон познания? Она означает взаимопревращение: субъективное опредмечивается, объективное отражается в субъекте. Если связи нет, обе стороны неизменны, неподвижны: вещь в себе абсолютно пуста и в ней нечему изменяться. Ум (таблица категорий Канта), тоже пуст (бессодержателен, формален) и неизменен (число категорий и их связи не меняются). Только соприкосновение полярностей нарушает мертвый покой, открывает жизнь вещей в себе и сообщает ритмическое движение категориям. Грань между ними становится подвижной, диалектичной.

В 1755 г. Кант написал работу «Всеобщая естественная история и теория неба», в которой изложена его космогоническая гипотеза. Здесь он помимо прочего исследует солнечную систему. Этот *объект* его познания был солнцем и шестью вращающимися вокруг него планетами. Разумеется, и для всех современников Канта и раньше данный объект был именно таким. Но уже Кант (в той же работе) высказывает предположение, что за Сатурном есть и другие планеты [см. *5*, *1*, 151]. В 1781 г. астроном Гершель открывает Уран. С гносеологической точки зрения здесь произошло замечательное движение. *Прежний* объект — солнце с *шестью* планетами — исчез. Этот объект был *неистинным*. Подлинным объектом оказался другой — Солнце с *семью* планетами. Получилось следующее: а) субъективное (*предположение* Канта и Гершеля) оказалось *объективным* — новой планетой Уран; б) объективное — солнце и шесть планет — отступило в *субъект* как его ограниченное знание.

Но дальше мы наблюдаем подобную же картину: в 1846 г., по вычислениям Леверье, астроном Галле

открывает Нептун, а в 1930 г., по вычислениям Ловелла (1915 г.), Томбоу открывает Плутон. И каждый раз повторяется та же ситуация превращения противоположностей: знание (идея) становится предметом, предмет низводится на уровень знания. «*Ход* познания» нашей солнечной системы представляется как ряд сменяющих друг друга диалектических переходов субъективного и объективного. В этом плане Ленин и пишет: «Различие бытия от сущности, понятия от объективности относительны» [*3*, *29*, 180].

Другой пример, из книги Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». Речь идет об атоме и его свойствах. До конца XIX в. физики имели объектом теории и эксперимента неделимые частицы материи, атомы. Но вот совершаются известные открытия, место атома заступают электрон, позитрон — «элементарные» (т. е. неделимые) частицы. Место одного неделимого заняло другое. То, что раньше было объектом — неделимость атома, его элементарность и т. д., — оказалось «лишь» нашим знанием о нем. Считавшееся объективным оказывается субъективным. Наоборот, объективное (предположение о делимости атомов) выступает как объективное, как внешний предмет. Роли полярных сторон поменялись. Ленин блестяще вскрывает эту диалектику: «„Материя исчезает“ — это значит исчезает тот предел, до которого мы знали материю до сих пор, наше знание идет глубже; исчезают такие свойства материи, которые казались раньше абсолютными, неизменными, первоначальными (непроницаемость, инерция, масса и т. п.) и которые теперь обнаруживаются, как относительные, присущие только некоторым состояниям материи» [*3*, *18*, 275].

Эта мысль Ленина открывает новый момент в понятии истины: указанное превращение субъективного и объективного тоже *не абсолютно*. Если бы солнце с шестью планетами оказалось полной *иллюзией*, то новым объектом был бы только Уран. Если бы, далее, непроницаемость, масса и т. п. свойства материи исчезли *вообще*, то кроме элементарных частиц не было бы ничего (атомов, молекул, тел, планет и т. д.). Значит, объект исчезает не полностью, не абсолютно, а относительно, именно: раньше он воспринимался как чисто объективный. Материя представлялась непроницаемой везде и всегда, независимо от времени, места, человека и т. п. Теперь оказалось, что

она такова в познании, в единстве с ним. Простота, сложность атомов есть их реальные свойства, но каждое из них находится в единстве с субъектом: непроницаемость — объективное свойство вещей, но представление об абсолютности этого свойства есть его идеализация. Наше знание — не чистая субъективность (считать так — значит впадать в субъективизм), не существует и «чистого» объекта (в оторванности от человека он, говоря словами Маркса, для человека есть ничто). Знание есть *единство* субъективного и объективного.

Спачала это единство выступает как чисто объективное. То же представление о неделимости было обусловлено не только вещами внешнего мира, но и уровнем мышления и практики (не могли еще «раздробить» атом, не было микроскопов, которые бы показали состáвность, сложность атома). Но воспринималось это единство как независимое от уровня знания и практики, как вечное, неизменное свойство атомов. Казалось, что они неделимы сами по себе, без человека, не потому, что человек их не может сейчас разделить. Данное единство было *в себе*, «не для себя», не для ученого.

Маркс обнаружил этот любопытный феномен в чувственности человека [см. *1*, *23*, 83—85].

Таким образом, объект берется без субъекта, т. е. абсолютизируется. Но так как на деле то, что берется как чистый объект, и есть указанное единство, то тем самым абсолютизируется (*бессознательно* для ученого) именно *это единство*: знание прямо рассматривается как предмет, между тем и другим не проводится грани, предела. Это, по сути, бессознательное «тождество мышления и бытия».

Поэтому необходимо наступает вторая ступень: исчезновение этого единства в процессе *перехода* познания на новый уровень воспринималось как «исчезновение материи». Ведь материя для физиков была реальностью с такими-то абсолютными свойствами; а исчезновение абсолютных свойств есть ее абсолютная «гибель». Если материя есть только то, что непроницаемо, неделимо и т. д., то после открытой радиоактивности она, естественно, «исчезла». Утрата объекта выдвигает проблему *отношения* понятий к реальности. Раньше это отношение как отношение не осознавалось. Проблема «решается» просто: так как исчезла материя, то и наше знание утратило свою

истинность. Прежняя истина есть сплошное заблуждение. Знание *только* субъективно. Совершился, таким образом поворот на 180°: от «чистой» объективности к голой субъективности. Это то метание рассудка (не знающего диалектики), о котором писал Гегель в «Феноменологии духа»: «Вовлеченный в круг этих ничтожных сущностей (абстракций) он бросается в объятия от одной к другой и, сопротивляясь истине тем, что он старается отстаивать и утверждать с помощью своей софистики попеременно то одно, то прямо противоположное, он мнит о философии, будто она имеет дело только с *мысленными* вещами» (физики конца XIX в. то же думали об атомах и их свойствах). Но философия, согласно Гегелю, владеет ими (диалектически понимая их), «тогда как воспринимающий рассудок принимает их за истинное и от одного заблуждения отсылается ими к другому» [*9*, *4*, 69—70]. Сам он, рассудок, этого не осознает, ибо для этого необходимо знание диалектики. Удивительно метко описал Гегель в 1806 г. гносеологическую ситуацию конца того же века! Нечего и говорить, что эта исторически пройденная ситуация снова и снова воспроизводится для людей, мнящих себя выше диалектики.

Гегель был первым, кто подробно описал злоключения рассудка (метафизического мышления). Ему же принадлежит открытие описанного выше закона взаимопревращения предмета и знания. Изложив его (во Введении в «Феноменологию духа»), Гегель заключает: «Это *диалектическое* движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета — *поскольку для него возникает* из этого новый истинный предмет, есть, собственно говоря то, что называется *опытом*» [*9*, *4*, 48]. Это *диалектическое* движение развернуто в систему «Феноменологии духа» — «Науки об опыте сознания». Гегель, разумеется, сделал из этого закона идеалистические выводы: из взаимопревращения предмета и знания Гегель выводит *абсолютное* тождество мышления и бытия, т. е. идеализм. В рациональном виде этот закон имеет, однако, большое теоретическое значение. В пояснение его, помимо сказанного, добавим еще следующее.

Созерцательный материализм в теории познания не понимал вполне роли деятельности субъекта. Он брал действительность, как говорит Маркс в тезисах о Фейербахе,

в форме объекта или в форме *созерцания*. Схема познания была простая: дан объект, человек его воспринимает, отображает. Расширяется познание так, что, исчерпав один предмет, *находят* другой, третий и т. д. Переход от одного предмета к другому совершается случайно,— субъект набредает на него, как на грибы в лесу. «Обыкновенно кажется,— пишет Гегель,— что мы испытываем неистинность нашего первого понятия (о первом предмете *на каком-либо другом* предмете, на который мы, можно сказать, наталкиваемся случайно и внешним образом, так что вообще нам остается только чистое *постижение* того, что есть в себе и для себя» [*9*, *4*, 49]. Чистое постижение — это и есть созерцание. Не отвергая его вполне, Гегель понимает человека как *активное* существо, деятельность которого участвует в появлении нового предмета. «Согласно приведенному воззрению, новый предмет возник благодаря обращению (Umkehrung) самого сознания» [*там же*]. Так, Леверье не случайно набрел на планету Нептун, а он вывел ее, получил «на кончике пера» (Энгельс). Так, Менделеев в движении мысли приходит к новым химическим элементам, а затем открывает их в действительности.

Эти примеры не исключение. Все познание включает в себя активность субъекта и «обращение сознания». Редкостью оно кажется потому, что, как справедливо замечает Гегель, сознание, охваченное опытом, не воспринимает своей активности и обращаемости. (Ребенок, например, не знает, не понимает, как в нем совершается переход от сознания к самосознанию.) Такое рассмотрение дела «есть наше добавление» (т. е. тех, кто исследует сознание). Выше мы заметили, что причина этого незнания — то, что человек воспринимает свое единство с внешним объектом как «чистый» объект. Активность человека находится «за спиной» работающего сознания.

Что же дальше? Так как описанное метание рассудка повторяется все снова и снова, то одно чисто субъективное знание заменяется другим, третьим и т. д. Эта замена или смена знания есть его относительность, притом чистая, абсолютная, т. е. релятивизм. Таким образом, голая абсолютность превратилась в чистую релятивность. Осознание необходимости данных превращений приводит к единству этих моментов, т. е. к диалектике. Но рассудок не осознает превращений, а потому для него они только проти-

воположности, которые разрушают друг друга, и результатом оказывается *незнание*. Вывод отсюда тот, что без диалектики нет подлинного знания, а остается лишь скептицизм и агностицизм.

Кризис в физике был важной вехой развития мысли в новое время. Вспомним историю философии. В древней Греции мы знаем софистов, скептиков, которые расшатывают нравственные устои, казавшиеся прочными и незыблемыми, уничтожают догматизм мышления, вскрывают текучесть, подвижность не только ощущений, но и понятий. В связи с этим Ленин отмечает, что Гегель положительно оценивает значение скептических тропов для борьбы с «догматизмом». «*NB* **против абсолюта** *Гегель!* Вот где зародыш диалектического материализма»[*3*, *29*, 275].

Но после падения античной цивилизации наступили средние века, в течение которых господствует именно *абсолют*: «абсолютное знание» (Библия), абсолютная власть (церкви), абсолютное духовное рабство (христианская религия). Изредка появляющиеся скептики играют в это время революционизирующую роль. Достаточно назвать гениального Пьера Бейля. Р. Декарт выдвигает сомнение даже в виде методологического *требования*. Но в целом в мировоззрении господствует метафизика. Первую брешь в метафизическом мировоззрении, как было отмечено Энгельсом, пробивает Кант («Всеобщая естественная история и теория неба», 1755). Решающее значение имеют здесь работы Маркса и Энгельса («Манифест Коммунистической партии», 1848), Дарвина («Происхождение видов», 1859).

В химии и физике абсолюты продолжали господствовать. Естествознание отделилось от философии, и между тем как в последней была развита — сперва в мистифицированной (Кант, Фихте, Гегель), а затем в научной форме — диалектика, физика двигалась вне этого развития. В ней по сути еще не была пробита метафизическая брешь. Физика была в основном материалистической, но не диалектической. Известное предостережение Ньютона — «физика, берегись метафизики!» — оказывалось вполне уместным, но отнюдь не в том смысле, какой в него вкладывали многие физики: физика, берегись не философии (метафизики), а антидиалектики! «Современная физика лежит в родах, — писал в 1908 г. В. И. Ленин.—

Она рожает диалектический материализм» [*3*, *18*, 332]. Она идет к этому зигзагами, стихийно, двигаясь к конечной цели ощупью. При бессознательном употреблении философских понятий это естественно.— Ум бросается от одной крайности к другой, не понимая, в чем тут дело. Релятивизм, распространившийся среди физиков, вел к идеализму. Одна истина вытесняет, отрицает другую — «значит» знание относительно, «следовательно», необъективно. Такова логика махистов и «физических» идеалистов. Таково естественное злоключение релятивизма. И если Ленин подчеркивает борьбу Гегеля «против абсолюта», то в борьбе с махистами он выдвигает мысль об абсолютном в познании и борется против абсолютизации *относительного*. Он пишет в «Материализме и эмпириокритицизме» специальный параграф об абсолютной и относительной истине, в котором доказывает их неразрывное единство. Рассмотрим *принцип* такого единства.

«Диалектика,— как разъяснял еще Гегель,— *включает в себя* момент релятивизма, отрицания, скептицизма, но *не сводится* к релятивизму. Материалистическая диалектика Маркса и Энгельса безусловно включает в себя релятивизм, но не сводится к нему, т. е. признает относительность всех наших знаний не в смысле отрицания объективной истины, а в смысле исторической условности пределов приближения наших знаний к этой истине» [*3*, *18*, 139]. Вопрос, на котором «свихнулись» физики, был давно решен Гегелем и Марксом. Достаточно посмотреть, например, раздел «Абсолютное» в «Науке логики», чтобы убедиться, что Гегель здесь исследует связь субстанции («абсолютно-абсолютное»), атрибутов («относительно-абсолютное») и модусов («отрицательное как отрицательное», т. е. релятивное в смысле махистов). Для Гегеля ни одна из названных сторон не истинна; истина есть их связь, их движение, взаимопереходы [см. *9*, *5*, 636—645]. Подробно развивает он идею о единстве этих категорий в «Лекциях по истории философии». Ленин выписывает из них следующую мысль Гегеля, прямо перекликающуюся с приведенной выше: «Положительная философия может по отношению к нему» (den denkenden Skeptizismus) (мыслящему скептицизму.— *Ред.*) «иметь следующее сознание: она содержит в себе отрицательный момент скептицизма, последний ей не противоположен, не находится вне ее, а заключен в ней в качестве момента; но она за-

ключает в себе отрицание в его истинности, каким его не имеет скептицизм» [*3*, *29*, 272]. В чем же состоит эта истинность? Именно в том, что отрицание есть *момент*, *сторона*, а не все дело. Конспектируя Гегеля, Ленин подробно осветил проблему отрицания. Так, он цитирует известные слова Гегеля: «удержать положительное в *его* отрицательном, содержание предпосылки — в ее результате, вот что есть самое важное в разумном» (т. е. диалектическом) «познании», а вслед за этим дает знаменитый комментарий о зряшном и диалектическом отрицании. В этом отрицании все дело.

Поясним на наших примерах.

Объект «Солнце с шестью планетами» — подвергнут отрицанию, заменен новым. Последний есть результат отрицания первого и потому содержит его в себе. Также подвергнута отрицанию неделимость атома, но неделимость не исчезла вообще: она сохранилась как качественная целостность атома (если разделить атом, то это уже не атом), характеристика неделимости *передвинута* на элементарные частицы, хотя впоследствии и они оказываются делимы и т. д. Предел не исчезает, а передвигается и становится моментом, стороной, которая оказывается связанной с другой стороной — делимостью всего сущего, проницаемостью и т. д. Предыдущий объект поэтому и отрицается (уничтожается) и сохраняется, т. е. снимается. Это сохранение исходного, вбирание его в более высокую ступень познания и есть абсолютное. Если релятивизм — «голое, зряшное отрицание» (Ленин), то отрицание диалектическое — это единство относительного и абсолютного.

Ленин рассматривает абсолютное как суммирование относительных истин. «Что из суммы относительных истин в их развитии складывается абсолютная истина,— что относительные истины представляют из себя относительно верные отражения независимого от человечества объекта,— что эти отражения становятся все более верными,— что в каждой научной истине, несмотря на ее относительность, есть элемент абсолютной истины,— все эти положения, сами собою разумеющиеся для всякого, кто думал над «Анти-Дюрингом» Энгельса, представляют из себя книгу за семью печатями для „современной“ теории познания» [*3*, *18*, 328]. В этих немногих словах дана целая теория истины, диалектическая по своему характеру.

Единство абсолютного и относительного в познании выступает в трех формах.

Во-первых, в познании всегда имеется момент заблуждения, неистинности, видимости, иллюзорности и т. д. Эта сторона в движении «духа» отбрасывается. Так, положение «атом неделим» не может быть принято вполне; частично оно уничтожается, не сохраняется. Это то, что Гегель называл «относительно-относительным» или «отрицательным как отрицательным». Только часть («момент») определенного содержания подымается на высшую ступень и обогащает ее.

Во-вторых, часть содержания оказывается истинной, неопровергнутой. Оно абсолютно. Но в дальнейшем оно снова будет уточняться, ограничиваться и т. д. Оно соединяет в себе оба момента и может быть названо «относительно абсолютным». Именно это имеет в виду Ленин, говоря, что во всякой научной истине, несмотря на ее относительность, есть элемент абсолютной истины.

В-третьих, познание движется от одной такой истины к другой, третьей, и т. д. до бесконечности. «*Бесконечная* сумма общих понятий, законов etc. дает *конкретное* в его полноте» [*3*, *29*, 252]. Знание стремится, *в конечном счете*, преодолеть все неистинное, относительное и т. д. и получить абсолютную, т. е. полную истину [см. *3*, *29*, 183]. Это то, что Гегель называл *«абсолютно-абсолютным»*.

Последнее практически недостижимо, хотя тенденция всего развития науки есть стремление именно к нему, в его направлении. Оно образует *идеал* науки. Именно о таком абсолютном можно сказать: «это только идеал (или идея)», ибо «*бесконечная* сумма» вещей, их свойств, отношений никогда не может быть исчерпана познанием. В этом (но *только* в этом) смысле правильно кантовское учение об идеях: познание мира в целом, полное знание, действительно, невозможно. А поскольку электрон так же неисчерпаем, как и атом, то полное, абсолютно-абсолютное познание *каждого* предмета также невозможно. Эта невозможность лежит не в природе познания, как думал Кант, т. е. не в том, что в мире есть особые сущности, вещи в себе, принципиально недоступные уму человека, так что и в бесконечном процессе развития науки границы таких вещей будто не преодолеваются (познание как раз и есть постоянное превращение вещей в себе в вещи для нас),— дело в том, что таких вещей, их свойств и от-

ношений бесконечно много, и они не непознаваемы, а *неисчерпаемы.*

Гегель подверг с этой стороны учение Канта справедливой критике, доказав посредством диалектики познаваемость мира. Но если Кант *абсолютизировал разрыв объекта и познания,* то Гегель, наоборот, *абсолютизировал их единство* и постулировал абсолютную познанность. Свою философию (т. е. систему, возникшую в начале XIX в.) он считал таким абсолютно полным знанием. Это вытекает из основного принципа гегелевской философии: *тождество* мышления и бытия есть познаваемость последнего, а так как тождество абсолютно, то и знание таково же.

В этом плане Ленин существенно расходится с Гегелем. Он говорит, что (идя по пути марксовой теории) «мы будем приближаться к объективной истине все больше и больше (никогда не исчерпывая ее)» [*3*, *18*, 146]. Для Ленина мир не непознаваем (против Канта), а неисчерпаем (против Гегеля).

Но Ленин вовсе не отрицает полной истины. Она есть идеал, и если практически недостижима (для этого необходимо бесконечное множество поколений), то мыслима как завершение, высшая форма в *теории познания*, которая, как уже говорилось, имеет дело не с тем или иным объектом, а с объектом вообще, абсолютным (категориальным) объектом, а потому и знание его абсолютно.

Итак, истина есть единство субъективного и объективного. Субъект играет в ней положительную роль, ибо без него вообще нет познания и истины. Но он и отрицателен. Благодаря его ограниченности и бесконечности предмета знание не чисто, а содержит в себе момент заблуждения. Указанное единство есть относительность, релятивность знания. Махизм и субъективный идеализм вообще абсолютизируют их. Но «для объективной диалектики *в* релятивном *есть* абсолютное. Для субъективизма и софистики релятивное только релятивно и исключает абсолютное» [*3*, *29*, 317]. В марксистской диалектике из суммы относительных истин складывается абсолютная. Достижение последней есть длинная незавершающаяся история познания.

В силу указанных противоположных сторон «истина есть процесс» [*3*, *29*, 183]. Выше мы ее описали с некоторых сторон. Полное описание *процесса* познания требует большой работы. Достаточно указать на «Феноменологию

духа» Гегеля, в которой имеется огромное множество относительных преходящих *формообразований истины* (чувственность, восприятие, рассудок, разум, общественные формы знания и индивидуальные и т. д.). Теория познания и должна быть целой системой всевозможных *форм*, необходимо связанных, переходящих друг в друга и стремящихся ко все более и более полному и глубокому знанию. Создание такой теории (для этого надо по-ленински, «материалистически прочесть» также и «Феноменологию духа») — требует еще большой работы.

Мы остановимся здесь на тех формах, которые касаются самого понятия (дефиниции) истины.

Истина обычно определяется как *согласие понятия с объектом.*

Здесь очевидно, что если «истина есть процесс», т. е. движется, развивается, то должны меняться и ее формы, само ее определение. Чтобы выявить их, мы исходим из ленинской формулировки пути познания: «От живого созерцания к абстрактному мышлению *и от него к практике* — таков диалектический путь познания *истины*, познания объективной реальности» [*3*, *29*, 152—153]. В соответствии с различием проходимых познанием ступеней — истина, ее смысл меняются.

Ленин выписывает из «Энциклопедии» Гегеля определение истины, которое немецкий философ считает обыденным: «Первоначально под истиной понимают то, что я *знаю*, как нечто *существует*» [*3*, *29*, 179]. Если есть какая-то мысль (например, «человек разумен») и если *есть* то, что утверждается в мысли, то она истинна. *Истина есть соответствие мышления бытию.* Такова дефиниция истины, которая проходит через весь «Материализм и эмпириокритицизм». Истина есть знание о вне нас, объективно данных, существующих вещах. Вначале даны вещи, предметы, а затем их мысленные копии, ощущения, представления, понятия. В таком понимании определяющей, ведущей стороной является объективный мир и такое понимание истины имеет материалистический характер.

Но так как Гегель был идеалист и основой всего считал мышление, то и истину он понимал иначе. Он, правда, не отрицает полностью данной точки зрения. «В эмпиризме заключается великий принцип, гласящий, что то, что истинно, должно быть в действительности и наличество-

вать для восприятия» [*9*, *1*, 79]. Он противополагает ее пустому *долженствованию*, которое рассматривает бытие как потустороннее для мысли (Кант). Гегель считает, что «подобно эмпиризму, философия также познает... лишь то, что *есть*...» [там же]. Но для Гегеля подлинно, поистине есть лишь *разум*. Поэтому более глубоким пониманием истины он считает «соответствие мышления мышлению». Так, «Наука логики» есть *система истины*, и это ее качество определяется не соответствием логики материальной действительности (наоборот, последняя у него определена мышлением), а *собственной внутренней* связью. Если учесть, что у Гегеля мышление, логос существует и независимо от человека, до него, то истина также отрывается от человека и абсолютизируется.

Здесь Гегель мистифицировал один очень важный момент познания: на *теоретической* ступени развития, при построении *системы* знания истина, действительно, выступает как «согласие мышления с самим собой». Одна теорема доказывается при помощи другой, одна категория выводится из других, из нее — третьи и т. д., пока не построена целая наука. А все они получаются из исходных понятий — категорий в философии, аксиом в математике и т. д. Истинность теоремы доказывается не тем, что она прямо получается в опыте, а тем, что она выведена из других. Каждая теорема, будучи строго доказана, соответствует, не противоречит всем остальным, и мы имеем как бы замкнутый (относительно) мир мысли. Особенно это резко видно, когда система строится на постулате, опытно не доказанном, как было с геометрией Лобачевского.

Гегель обнаружил и описал это важное свойство систем знания, особенности истины в них, но вынес его вне человека и превратил в бога.

Между тем второе определение истины *вырастает* из первого, как теория вырастает из эмпирии. Самое же важное в том, что «первоначальное» понятие истины *сохраняется* в последующем.

Возьмем тот же пример: геометрию Лобачевского. Была построена новая система геометрии. Истинна ли эта система? — вот вопрос, который встал перед ученым. И его решение шло *двумя* этапами. Прежде всего Лобачевский постарался доказать *непротиворечивость* своей системы. Если этого свойства нет — теория *заведомо* не-

верна. Проверка на непротиворечивость и была обнаружением истины, как она выступает *внутри* самой системы. Как видим, истинность в этом смысле есть и она появляется в систематическом знании. Но если обнаружено «согласие мысли с самой собой», то этого еще мало: надо проверить ее соответствие реальности. Впервые это было проделано Бельтрами, построившим плоскости (седловидные и прочие), на которых выполнялась геометрия Лобачевского.

Таким образом, истинность теории содержит два момента: внутреннюю непротиворечивость (согласованность частей самой системы) и соответствие объективной реальности.

Но этим развитие истины не завершено. Объекты, которым соответствует теория, двоякого рода: те, что *даются* (например, солнечная система) и те, что *создаются* человеком (города, «искусственные» вещества и т. п.). Однако создаются последние на основе понятий, представлений и т. д. Так, сперва есть идея машины, а затем инженер строит реальную машину. Здесь предметы соответствуют понятиям — идеям, бытие — мышлению. Последнее отношение прямо противоположно первоначальному.

Ленин обращал в «Философских тетрадях» большое внимание на эту сторону дела. Он цитирует мысль Гегеля, что «истина... в более глубоком» (нежели первоначальном) «смысле состоит в том, что объективность тождественна с понятием» [*3*, *29*, 179]. Здесь понятие выступает как мерило, образец для создаваемых вещей. Такое отношение есть особенность *практического* отношения к действительности.

У Гегеля данная мысль носит идеалистический характер: абсолютная (вне и до человека существующая) идея определяет, творит объективный мир, мир вещей. То, что верно лишь для акта труда, Гегель переносит на весь мир.

«Обыкновенно мы называем истиной согласие предмета с нашим представлением. Мы имеем при этом, в качестве предпосылки, предмет, которому должно соответствовать наше представление о нем. В философском смысле, напротив, истина в своем абстрактном выражении вообще означает согласие некоторого содержания с самим собою» [*9*, *1*, 57] или «предмета с самим собою, т. е. *со своим по-*

нятием» [*9*, *1*, 279]. Соответствие мысли предмету Гегель называет *правильностью*. С его точки зрения, во всех вещах живет понятие, движет всем, все развивает. Каждая вещь так или иначе, больше или меньше, выражает его. Если выражение максимально, то предмет называется истинным. Такое понятие истины, как он показывает, существует и в обиходной речи. «Мы говорим, например, об *истинном* друге и понимаем под этим такого друга, способ действия которого соответствует понятию дружбы; точно так же мы говорим об *истинном* произведении искусства. Неистинное означает в этих выражениях дурное, несоответственное самому себе» [*9*, *1*, 322]. Ленин выписывает мысль Гегеля, что «дурной человек есть неистинный человек, т. е. человек, который ведет себя несоответственно своему понятию, или своему назначению» [*3*, *29*, 179]. На эти выражения нельзя смотреть как на метафоры и курьезы языка. В них высказывается форма истины, имеющая решающее значение в деятельности людей, в их созидательном труде: слова «истинный» и «совершенный» родственны потому, что *понятие* выражает не все черты предмета, а существенные, необходимые и т. д. Соответствие им и есть совершенство, хорошее, благо.

При этом не обязательно, чтобы оцениваемый в качестве истинного или ложного («ложные друзья», «ложная (буржуазная) демократия» и т. п.) предмет был создан человеком. Сама форма истины — «истина состоит в соответствии объективности понятию» — возникает в труде, деятельности. Но затем она распространяется и на те предметы, которые преднаходятся. Дело в том, что подлинно человеческий мир создается, мир же преднаходимый «не удовлетворяет человека, и человек своим действием решает изменить его» [3, 29, 195]. Человек есть мера всех вещей — это положение в данном контексте приобретает глубокий смысл.

Но вот предмет создан. Он отделился от воли и сознания человека, объективировался, получил внешнюю, самостоятельную жизнь. Теперь уже не только он соответствует понятию, *но и понятие соответствует ему*. Таким образом, мы возвращаемся к исходной форме истины.

Весь процесс, следовательно, расчленяется на несколько четко фиксированных этапов:

1. *Дан* внешний предмет; знание соответствует ему. Это первая форма истины.

2. На основе этого формируется понятие, выдвигается идея, строится теория, имеющая характер некоторой системы. Внутреннее согласование понятий системы дает вторую форму истины — соответствие мышления самому себе. Причем сюда включается и предшествующая форма истины.

3. Теория идет дальше того, что непосредственно дано. Так, теория капитализма включает в себя также знание о необходимости его гибели и объекте, которого еще нет, но который должен быть создан. Новый предмет создается в согласии, в соответствии с понятием, на основе знания.— Это третья форма истины.

4. Созданный предмет снова дан познанию и понятие должно ему соответствовать. Происходит возврат к первоначальной форме истины.

Истина описала *круговое* движение. Но результат не прямо совпадает с началом. Он *опосредован* теоретической и практической деятельностью и потому содержит в качестве моментов соответствующие им формы истины. А именно: понятие соответствует объекту. Но объект создан в соответствии с теорией. Следовательно, мышление соответствует мышлению (NB: через объект!). Сама же теория возникла как отражение первоначально данного объекта. Таким образом, конечное понятие — через теорию — соответствует исходному объекту. Причем это надо понимать не только в том смысле, что мы воспроизводим мысленно весь процесс истины. *В самом результате* содержится процесс. Конечный объект — это: 1) объект, *независимый* от нас; 2) *созданный* объект; 3) *опредмеченная* теория. Но и теория как таковая не исчезла: если создана машина, то схема, чертеж, теория ее продолжают существовать (в «субъекте») и по ним можно создавать все новые и новые экземпляры машины.

Поскольку результат содержит в себе все формы истины, он есть наиболее полная, или абсолютная, истина. Выше говорилось, что тут речь идет об относительной абсолютности. Созерцание (эмпирия), теория, практика — вот основные формы постижения вещей. Каждая из них односторонняя. Полная истина достигается в том случае, если их все соединить, а такое соединение и есть «истина как процесс». В силу указанной незавершенности, относительности истины процесс продолжается во втором, третьем и т. д. кругах. Каждый новый круг будет расширением и

углублением знания, неодолимым движением к идеалу — абсолютной истине.

Сопоставляя это со сказанным в предыдущем параграфе, мы приходим к следующему результату.

Цель есть абстрактное и субъективное понятие (с объективностью ее соединяет средство). Целью в гносеологии является *истина*. Ставя цель достичь ее, я не имею еще никакого представления, как это будет сделано, какими путями, средствами.

Чтобы достичь ее, на основе цели надо выработать *идею* — понятие, включающее в себя средства и путь его реализации. Гегель возражал, что идея абстрактна и субъективна. «То ложно представление, будто идея лишь абстрактна. Она во всяком случае абстрактна постольку, поскольку все *неистинное* в ней разрушается и исчезает, но в самой себе она существенно конкретна, ибо она есть свободное самоопределяющееся и, следовательно, определяющее себя как реальности понятие» [*9*, *1*, 321—322].

В гносеологическом отношении всеобщими путями или средствами реализации идеи являются теория и практика. Пройдя круг теоретической и практической деятельности, мы приходим к истине, *совпадению* мышления и бытия. Эта истина относительна. Поэтому мышление также и *расходится* с бытием. И в этом плане истина есть идея, еще подлежащая *реализации*. Идет следующий этап реализации, который тоже ведет к частичному совпадению и несовпадению мышления с бытием, и т. д. до бесконечности. Посредством этого бесконечного движения истина и идея уравниваются, и результат всего познания — *идеал* — есть тождество цели, идеи и истины.

Понятие деятельности в немецкой классической философии

Труд, деятельность, представляет основную определенность человека. Он характеризует всю историю общества и, в той или иной форме, всех людей, т. е. имеет всеобщий характер. Всеобщность в марксистской философии не сводится, однако, к тому, что все подчиняется или имеет ту или иную определенность. Как выше было выяснено, само всеобщее развивается: оно проходит ряд ступеней, отличающихся друг от друга своеобразными чертами. Так, первобытно-общинный строй, рабство, феодализм, капита-

лизм, коммунизм — суть прогрессивные эпохи развития труда, существенно отличные друг от друга. Все они — ступени труда, всем им свойственна данная особенность, т. е. она имеет, в таком смысле, всеобщий характер. Но это внешняя сторона дела. Развитие общего состоит в том, что высшая особенная форма тем отличается от других особенных форм, что она есть воплощение всеобщности. Это гениально выражено К. Марксом: «...Пример труда убедительно доказывает, что даже самые абстрактные категории, несмотря на то, что они — именно благодаря своей абстрактности — имеют силу для всех эпох, в самой определенности этой абстракции представляют собой в такой же мере продукт исторических условий и обладают полной значимостью только для этих условий и внутри их» [*1*, *12*, 731].

Высокую оценку логической формулировке этого положения у Гегеля мы встречаем в «Философских тетрадях». «Прекрасная формула: «Не только абстрактно всеобщее, но всеобщее такое, которое воплощает в себе богатство особенного индивидуального, отдельного» (все богатство особого, и отдельного!)!! Tres bien! [Очень хорошо!]» [*3*, *29*, 90]. В качестве примера Ленин ссылается на «Капитал», имея в виду, по-видимому, первую главу, где общность стоимости есть не только присущность ее всем особенным формам, но выступает также в виде особенной, самой развитой «всеобщей формы стоимости».

Это важное положение объясняет нам, почему труд, присущий всему человечеству с древнейших времен и до наших дней и, значит, всеобщий, в самой этой *определенности всеобщего* появляется лишь на высокой ступени развития, а потому и весьма поздно (при капитализме) становится предметом систематического анализа (в политической экономии — А. Смит, Д. Рикардо, в философии — от Канта до Гегеля, а затем у Маркса и Ленина).

Проблема деятельности, нашедшая богатое выражение в учениях немецких философов, привлекает пристальное внимание Ленина. Разделы «Идея» и «Телеология» «Науки логики», в которых Гегель подробно излагает свои взгляды по данному вопросу,— одни из наиболее тщательно проанализированных Лениным. Они дают богатейший материал для размышлений. Кроме того, здесь особенно видно, как Ленин материалистически продумывал Гегеля.

Вопросы, поднимаемые в этих разделах, многообразны. Главное, что интересует Ленина,— роль практики в процессе познания, ее место в общей структуре логики, практика как основа и критерий познания, ее особенности по сравнению с теорией и другие. Многие из этих вопросов подробно освещались в нашей философской литературе. Мы рассмотрим центральный пункт этих разделов: место практики среди других форм деятельности и их общую взаимосвязь.

До немецких философов в общефилософском плане исследовалась главным образом теоретическая (познавательная) деятельность. Иные формы — практика, искусство, и первоначальная, называемая Гегелем «жизнью»,— лишь в немецкой философии становятся предметом систематического анализа.

Взаимная связь форм деятельности становится одной из ведущих тем у всех представителей немецкой классической философии. Вообще в этом отношении немецкая философия делает шаг вперед: аристотелевское различение теоретического и практического разума (трактат «О душе») превращается у них в систематическую теорию. У Канта три его фундаментальные работы — «Критика чистого разума», «Критика практического разума» и «Критика способности суждения» — образуют три части системы: теоретическую, практическую и объединяющую первые две (искусство и телеология). Философия Фихте — «Наукоучение» — расчленяется на две части — на «теоретическое» и «практическое наукоучение». У Фихте отсутствует синтез этих двух частей философии, но у Шеллинга он вновь появляется. Его «Система трансцендентального идеализма» слагается из трех ступеней — «системы теоретической философии», «системы практической философии» и «философии искусства». Наконец, Гегель, хотя вся его система и не базируется на связи теоретического и практического, там, где он касается этого вопроса, высказывает мысли, аналогичные мыслям своих предшественников. Так, раздел «Идея» в «Науке логики» разворачивается триадически: 1) жизнь; 2) идея познания — практическая идея (благо); 3) абсолютная идея.

Следовательно, перед нами не случайность, а глубоко закономерная тенденция — стремление построить всю философию как *науку о деятельности*, основные виды кото-

рой и есть теория, практика и их единство, деятельность вообще. Последние образуют *структуру* системы философии — ее составные части. Особенности этой структуры очень важны, поэтому мы на них остановимся подробнее.

Первой характерной чертой ее является *подчинение* теоретического разума практическому. Кант по этому поводу пишет: «практическим законом, который предписывает существование высшего возможного в мире блага, постулируется возможность указанных объектов чистого спекулятивного разума, объективная реальность, которую этот разум не мог подтвердить» [*5*, *4(1)*, 468]. Афористически формулирует это положение Фихте: «Мы действуем не потому, что познаем, но познаем потому, что предназначены действовать; практический разум есть корень всякого разума» [*6*, 84]. Далее, Гегель также считает практику выше теории. «Эта [практическая] идея выше, чем идея рассмотренного выше познания, ибо первая имеет достоинство не только всеобщего, но и просто действительного» [*9*, *6*, 290]. В работах Ленина она обретает законченную форму: «***Практика выше теоретического познания***, ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности» [*3*, *29*, 195]. Детально анализируя идеи Гегеля о месте практики в процессе познания, Ленин отмечает: «Замечательно: к «идее» как совпадению понятия с объектом, к идее, как *истине*, Гегель подходит *через* практическую, целесообразную деятельность человека. Вплотную подход к тому, что *практикой* своей доказывает человек объективную правильность своих идей, понятий, знаний, науки» [*3*, *29*, 173].

Отмеченные мысли у немецких философов развиты, разумеется, на идеалистической основе. Для них практика есть «практический разум» (Кант, Фихте) или «практическая идея», «идея блага», «добра» (Гегель). Научное материалистическое решение этот вопрос нашел в трудах Маркса, Энгельса, Ленина.

Второй глубокой чертой отмеченной структуры философии есть учение о *единстве* теории и практики. В системах немецких философов теория и практика, взятые отдельно, рассматриваются как односторонние. Хоть практика выше теории, но без последней она не есть «полная истина». Они образуют единство противоположностей, которые дополняют одна другую. Потому-то Кант, Фихте

и др. рассматривают их как *части* своих систем, как ступени развития познания. Именно для снятия этой односторонности стремятся немецкие философы построить третью часть (или ступень) философии, которая давала бы синтез, объединяла бы теоретический и практический разум.

На эту сторону дела большое внимание обращал Ленин, конспектируя «Науку логики». «Очень хорош,— пишет он,— § 225 **Энциклопедии**, где *«познание»* («теоретическое») и «воля», «практическая деятельность» изображены как две стороны, два метода, два средства уничтожения «односторонности» и субъективности и объективности» [*3*, *29*, 190]. Соединение познания и практики необходимо как в социальном, так и в гносеологическом планах. Известно, какое большое значение имеет проблема преодоления существенных различий между физическим и умственным трудом. И теория и практика выигрывают от такого объединения. Кстати заметим, что, как правило, подчеркивается значение практики («вечно зеленого древа жизни», по словам Гете) для «серой» и «сухой» теории, но не наоборот, хотя понятно, что отрыв теории от практики есть непосредственно и обратный отрыв практики от теории. В этом случае практическая деятельность приобретает такие негативные черты, как случайность, единичность, мелкость, «ползучий эмпиризм», по словам Энгельса. Плановость, предвидение событий, масштабность реальной деятельности невозможны без применения теоретического мышления; без последнего практика тоже «суха» и «сера».

Отмеченная односторонность в оценке соотношения «теория — практика» находит яркое выражение в толковании понятия «субъективность». В сочинениях по философии последняя часто рассматривается как недостаток познания, подлежащий устранению. Целью познания считается достижение объективной истины, для чего надо освободиться от особенностей субъекта, который познает. В целом «субъективное» оценивается как негативное, в то же время объективность — позитивная цель стремлений субъекта. (Только относительно «объективного идеализма» понятие «объективность» приобретает отрицательный смысл.)

Однако, как мы видели выше, Ленин считал необходимым соединение теории и практики для преодоления «од-

носторонности как субъективности, так и объективности». Верно, что человек ставит целью познать объективную истину; но истина не предмет, не вещь природы, а определенное соотношение (совпадение) мышления и бытия, субъективного и объективного. Поэтому истина есть *также* существенно субъективное. И никакого недостатка здесь нет, ибо в этом состоит суть истины.

С другой стороны, под объективностью в этом плане Маркс понимал созерцательное отношение к миру. «Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и фейербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно» [*1*, *3*, 1]. Этот отрывок недвусмысленно говорит о большой роли *субъективности* в человеческой деятельности. Ее отсутствие или слабая разработка есть *главный* недостаток метафизического, созерцательного материализма. И это понятно, ибо в системе «субъект — объект» субъект воплощает активность, действенность, а объект пассивный, обрабатываемый, осмысливаемый предмет. Человек преобразует мир, а не наоборот. Отсюда видно также, что объект и объективность имеют и *негативный* аспект («недостаток»), имеют характер «односторонности». Для преодоления ее надо объединить с другой «однородностью», только тогда будет достигнута истина.

В марксистской философии проблема «единства теории и практики» имеет огромное значение и требует дальнейшей разработки. Маркс и Энгельс ввели материалистически осмысленное понятие практики в философию. Задача состоит в том, чтобы создать *диалектико-материалистическую «систему практической философии»*. Практика из «категории» должна развернуться в «систему». Если «система теоретической философии» давно существует в виде «теории познания», то обобщающей марксистской теории практики мы еще не имеем. «Практика выше теоретического познания», но научная разработка ее ниже разработки гносеологии. Собственно, практика в систематических изложениях диалектического материализма трактуется как *частный вопрос теории познания* («основа и критерий познания»), где она подчиняется теории, становится ее стороной и моментом. В действительности же практика есть и цель познания. Изучение мира неизбежно ве-

дет к его преобразованию. Знание есть не самоцель, а средство изменения мира. Изменение столь же всеобъемлюще, разнообразно, как и познание. Но каковы ступени, формы практической деятельности, каковы их историческая и логическая последовательности и другие вопросы, нами еще почти не изучены. Ленинское философское наследие должно и здесь быть для нас путеводной нитью.

Третья характерная черта рассматриваемых систем — это попытка найти *круг категорий*, которые дали бы систематическое изображение единства «теоретического и практического разума». Кант и Шеллинг видят это единство в форме художественной деятельности. Поэтому синтетическим завершением их систем является «философия искусства». Гегель такое объединение находит в понятии «идея». Но в «Философии природы» последовательность форм деятельности интересно модифицируется:

теоретический процесс — практическое отношение — творческое влечение, которое Гегель называет еще «художественным влечением» [*9*, *2*, 474—507].

Только у Фихте отсутствует третья часть системы.

В чем смысл такого синтеза и почему синтез усматривается в искусстве?

Прежде всего, теория и практика есть, как известно, основные виды деятельности. Это значит, что в обеих есть нечто общее, свойственное обоим видам; говоря «теоретическая деятельность», «практическая деятельность», мы выражаем этим то, что в каждой есть общее и особенное. Общее и есть *деятельность* как таковая. Она имеет в этом плане такие важные черты. С одной стороны, деятельность не сводится к теории или практике, а выходит за границы каждого из этих видов; она есть общее по отношению к ним. С другой стороны, она охватывает и теорию и практику, последние и есть деятельность (вне их, помимо них *никакой* деятельности нет). Это значит, что деятельность есть тождество или единство теоретического и практического, что последние имеют в ней значение не самостоятельных видов, а моментов, подчиненных сторон некоторого целого. Рассмотрим это более конкретно.

Глубокие мысли по данному вопросу мы находим в трудах Гегеля. В «Философии природы» (§ 245—246 и 357—366) он выясняет существенные особенности теоретического и практического.

Первой чертой практического отношения является то, что «оно имеет дело лишь с отдельными продуктами природы или с отдельными сторонами этих продуктов». Вторая черта практического отношения к природе состоит в том, «что предметы природы не имеют самостоятельного значения, они *есть средства* для иного — для человека: так, пищу мы претворяем в кровь». Практическое отношение, по Гегелю, уничтожает, отрицает предметы. Наоборот, «в теоретическом отношении к природе первой чертой является то, что мы отходим от явлений природы, оставляем их неприкосновенными и ориентируемся по ним.., мы отпускаем вещи на свободу.., оставляем предметам самостоятельное существование и деятельность...» [*9*, *2*, 8—9].

Ленин так излагает взгляд Гегеля по этому вопросу: «Познание... находит перед собой истинное сущее как независимо от субъективных мнений (Setzen) наличную действительность». И восклицает: «Это чистый материализм!» [*3*, *29*, 197].

В этом суть теоретического отношения к действительности. В переводе с греческого «теория» значит созерцание. Она берет мир как *«данный»*, а не как *«соз-данный»* (так делает практика). С этой стороны главный недостаток всего домарксовского материализма означает, что философы подходят к миру односторонне-теоретически. А сам человек рассматривается как разумное (разумеющее, понимающее, позначающее), а не практически-действующее существо. Животное только находит. Человек и находит мир, и созидает, выводит его из своей деятельности.

Второй характерной чертой нашего теоретического отношения к предметам природы есть, по Гегелю, то, что «они получают для нас определение общности или, иначе говоря, то, что мы их превращаем в нечто общее. Чем больше возрастает доля мышления в представлении, тем больше исчезает природность, единичность и непосредственность вещей... Живая деятельность природы умолкает в тиши мысли» [*9*, *2*, 10—11]. Далее Гегель пишет, что «эти два определения противоположны двум определениям практического отношения» [*там же*]. Это, так сказать, внешняя противоположность. Но Гегель указывает, «что теоретическое отношение к природе имеет противоречие в самом себе, поскольку оно, очевидно, ведет к противо-

положности того, чего оно хочет достичь». А именно «мы стремимся познать природу, которая действительно существует, а не нечто несуществующее. Однако вместо того, чтоб оставить ее такой, какая она есть.., мы превращаем природу в нечто совершенно иное. Мысля предметы, мы тем самым превращаем их в нечто общее; вещи же в действительности единичные, и льва вообще не существует. Мы превращаем их в нечто субъективное, что создано нами» [*9*, *2*, 11]. Кроме того, теоретическое отношение, как уже сказано, оставляет вещи существовать самостоятельно. И тут вновь противоречие. «Мы превращаем вещи в общие вещи, или, иначе говоря, мы присваиваем их и однако мы предполагаем, что они как предметы существуют свободно и самостоятельно» [*9*, *2*, 12].

Эти противоречия говорят о том, что теоретическое отношение к действительности неполно, односторонне. С точки зрения Гегеля, дополнением такового является практическое отношение. Он говорит, что изложенное противоречие, «то есть одностороннее предположение, что предметы по отношению к нам постоянны и непроницаемы, непосредственно опровергается нашим практическим отношением к этим предметам...» [*9*, *2*, 14]. Противоречие теоретического разрешается, следовательно, практикой. Более того, в самом теоретическом Гегель открывает практическое: «Этот [практический] взгляд на чувственные предметы содержится также и в другой стороне теоретического отношения к природе, в том именно, что мы мыслим предметы природы» [*там же*]. Ибо суть практического в том, что оно изменяет вещи, а это и делает мышление, которое превращает единичные вещи в общее.

Далее, односторонней оказывается и «практическая идея»: «практической идее,— отмечает Гегель в «Науке логики»,— недостает еще момента *теоретической* идеи» [*9*, *6*, 292]. Но «идея добра» у Гегеля достигает теоретического момента «через саму себя». Хотя объект «добра» *опосредован* деятельностью (т. е. создается), но «в результате опосредование снимает самое себя»; результат есть определенная непосредственность, поэтому здесь объективность понятия в такой же мере *данная* (непосредственно наличная для субъекта), а это и есть теоретическое отношение (т. е. машина, созданная вещь, также объективна, независима от сознания, как и планета Марс или любая другая вещь природы). И Гегель делает вывод: «В этом

результате *познание*, следовательно, восстановлено и соединено с практической идеей...» [*9*, *6*, 295].

Таким образом, практическая «идея добра» «сама себя» дополняет познавательным, теоретическим моментом, содержит его в себе.

Без этого теоретического момента практическое отношение есть преимущественно разрушение, отрицание вещей, а *не созидание*. Такое односторонне-практическое отношение также имеет место в действительности (например, война).

Объективация цели, «вынесение» ее вовне, есть теоретический момент в практике. Пока я создаю вещь, она от меня зависит; но, созданная, она находится вне меня и начинает двигаться «своим собственным путем», есть теперь для сознания *данное*, а отношение к нему — теоретическое. Только соединение двух моментов — отрицания и объективации — ведет к цели. Ленин по этому поводу пишет: «Воля человека, его практика, сама препятствует достижению своей цели... тем, что отделяет себя от познания и не признает внешней действительности за истинносущее (за объективную истину). Необходимо *соединение познания и практики*» [*3*, *29*, 197—198]. Только оно может дать совпадение субъективного и объективного и в жизни и в познании.

В. И. Ленин поддерживает рассмотренные идеи Гегеля о теоретическом и практическом, очень глубоко схватывающие суть данной проблемы. Действительно, в теоретическом отношении сначала мы имеем объект, потом— его понятие; в практическом, наоборот, понятие, идеальный (субъективный) образ предшествует существованию объекта. В первом случае объект дается, находится, во втором — создается. Первое отношение есть познание, второе — творение или делание.

Внешняя связь их состоит прежде всего в том, что, с одной стороны, прежде, нежели создать новый объект, мы познаем наличные вещи; творение обусловлено познанием. Наоборот, познание обусловливается творением, что нашло выражение в известном положении марксистской философии: «практика есть основа познания». Это взаимное обусловливание есть выражение связи теоретического и практического. Но здесь фиксируется внешняя связь, так как вначале дается одно, затем — другое.

В такой форме эта связь образует «логический круг». Действительно, чтобы начать познание, мы должны сначала действовать, а для того, чтоб начать деяние, мы уже должны были осуществить познание. В таком случае мы не можем начать *ни того, ни другого.*

Выход из этого круга лишь один: признать, что познание есть *одновременно* (не сначала или потом!) и творение и наоборот. Это их *внутренняя* связь. В чем она состоит?

Познание наличного объекта есть всегда конструирование его идеального образа или создание идеального объекта. Теоретическим, или созерцательным, отношением познание называется потому, что оно не изменяет познаваемого. Поэтому кажется, что идеальный образ есть лишь воспроизведение, мысленное повторение реального, т. е. «копия». Но это только одна сторона дела. Если человек воплотит в действительность идеальную копию, он никогда не получит оригинала, ибо для этого необходимо исчерпывающее познание, для человека невозможное. Опредмечивание идеального всегда даст объект, лишь в некоторых чертах совпадающий с объектом познания. Поэтому всякое познание, т. е. идеальное копирование действительности, есть создание нового объекта, другими словами — теория включает в себя практическое.

Наоборот, практическое отношение есть воплощение, опредмечивание идеального, переведение его в материальную форму. Поскольку, как уже отмечено, «копия» (понятие предмета) никогда полностью не совпадает с действительным предметом, то воплотить в действительность понятие можно, только изменяя его, т. е. сужая или расширяя познание. Практика, таким образом, включает в себя теорию.

Чтобы понять, наконец, форму синтеза этих «односторонностей», отметим одну существенную особенность гегелевского понимания практики. Если теоретическое отношение позитивное, так как оставляет предметы самостоятельными, то практическое — негативное,— оно уничтожает определенную форму, разрушает ее; Гегель в этой связи приводит пример животных, которые «бросаются на чувственные предметы, хватают их и пожирают» [*9*, *2*, 14]. Поэтому соединение теоретического и практического дает такой процесс, в котором форма предмета одновременно и уничтожается и сохраняется; такой процесс Ге-

гель называет *творчеством*, или формированием предмета. Он пишет: «Предмет *формируется* таким образом, чтобы он мог удовлетворить субъективную потребность... здесь имеет место не просто враждебное отношение жадности к внешнему миру, а покой по отношению к внешнему существованию. Алчность, таким образом, одновременно удовлетворяется и встречает преграду; и организм делает себя объективным только благодаря приспособлению к себе неорганической материи. Так, практическое и теоретическое отношение здесь объединены» [*9*, *2*, 14].

Очень высокую оценку такому объединению дает Ленин. Изложив гегелевское толкование практики, он отмечает: «Все это в главе «Идея познания» (II глава) — в переходе к «абсолютной идее» (III глава) — т. е., несомненно, практика стоит у Гегеля, как звено, в анализе процесса познания и именно как переход к объективной («абсолютной», по Гегелю) истине. Маркс, следовательно, непосредственно к Гегелю примыкает, вводя критерий практики в теорию познания: см. тезисы о Фейербахе» [*3*, *29*, 193].

Когда мы говорим о немецкой классической философии как о теоретическом источнике марксизма, то главное, что подчеркивается, это разработка диалектики. Однако это общее положение основоположники марксизма-ленинизма неоднократно конкретизировали. Мы уже упоминали о высокой оценке Марксом идеи самопорождающего труда в «Феноменологии духа»; Энгельс указывает на большие достижения Гегеля в философской интерпретации естествознания и постоянно ссылается на Гегеля в «Диалектике природы»; «гениальнейшим произведением» назвал Энгельс «Историю философии», всячески рекомендовал для изучения «Эстетику» и т. д. В этой связи представляется чрезвычайно важной та положительная оценка, которую дает Ленин роли немецких философов в подготовке марксистского решения рассматриваемого здесь вопроса о соотношении теории и практики.

Как видим, в творческом или художественном процессе находит Гегель единство теории и практики. К тому же выводу пришли Кант и Шеллинг.

(В этом плане интересную мысль развивает Маркс в своих «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Анализируя отчужденный труд и отчуждение на этой основе духовного мира людей, Маркс пришел к выводу, что

объединение теоретического и практического есть *свободная деятельность*, которая будет характеризовать коммунистическое общество.)

Чем объяснить, что именно в искусстве усматривают немецкие философы прежде всего суть творчества? На наш взгляд, двумя обстоятельствами.

Во-первых, творчество противоположно разрушению; хоть оно и содержит в себе негацию, отрицание, уничтожение одной формы для создания новой, но главное — именно это создание. Последнее — *цель*, тогда как разрушение только средство. А эта цель приобретает *самостоятельное* значение именно в искусстве. Действительно, человек создает и одежду, и жилье, и еду. Но целью такой деятельности является не само жилье и т. д. Они есть средства существования человека, который делает их для того, чтобы потреблять, уничтожать, претворять их в кровь, тепло. Отношение к ним именно практическое в том смысле слова, который употреблял Гегель, описывая животных, пожирающих вещи. Вообще человек создает все эти полезные предметы, чтоб потребить, а потребление здесь состоит в их «поглощении», уничтожении.

Наоборот, назначение продуктов искусства — не уничтожение, не потребление, а существование, бытие. Мадонна Рафаэля или симфония Бетховена, несмотря на ту «пользу», которую они приносят миллионам людей, продолжают существовать как самостоятельные «свободные предметы». Частная собственность на них «ненормальна», ибо они являются общечеловеческой собственностью. Из этого же вытекает и такое их свойство, как долговечность.

Формы еды, одежды много раз менялись, они особенные для каждой эпохи производства. Одежда, жилье и т. д. древних греков совсем иные, нежели современные, а «Илиада», «Парфенон», Венера Медицейская продолжают вызывать восхищение и давать наслаждение нашим чувствам. Наше отношение к ним теоретическое, созерцательное, ибо они удовлетворяют не физические, а *духовные* потребности. Потому-то часто среди «новостроек» мы видим какой-нибудь древний собор, который реставрируется и сохраняется в неостановимом потоке практической жизни.

В таком смысле мы и можем сказать, что среди всех форм человеческой деятельности именно искусство по

преимуществу является воплощением творчества. В искусстве, действительно, негативное отношение превратилось в форму, приобрело самостоятельное существование.

Во-вторых, отношение к искусству, как к преимущественно творческой деятельности обуславливается характером труда в антагонистических обществах. В «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» Маркс показал, что господство частной собственности ведет к отчуждению труда, а именно: отчуждается *продукт*, результат труда, отчуждается сам *процесс* труда и, наконец, отчужденной оказывается сама *родовая сущность* человека, под которой Маркс понимает *деятельность*. Последняя выступает не как существенная определенность человеческого существа, а только как полезный способ, средство удовлетворения собственно животных потребностей.

Реальное отчуждение ведет к отчуждению духовному. Относительно этого Маркс пишет: «*Чувство*, которое находится в плену у грубой практической потребности, обладает лишь *ограниченным* смыслом. Для изголодавшегося человека не существует человеческой формы пищи: она могла бы с таким же успехом иметь самую грубую форму, и невозможно сказать, чем отличается это поглощение пищи от поглощения ее *животным*. Удрученный заботами, нуждающийся человек невосприимчив даже к самому прекрасному зрелищу; торговец минералами видит только меркантильную стоимость, а не красоту и не своеобразную природу минерала; ему недостает минералогического чувства» [*2*, 594]. Такое извращение, отчуждение человеческих чувств, мышления, вообще всего духовного мира является следствием, согласно Марксу, господства частной собственности. Уничтожение последней есть главная предпосылка «эмансипации всех человеческих чувств и свойств» [*2*, 592]. В условиях отчуждения чувства действуют «грубо практически»; напротив, при коммунизме, как доказывает Маркс, «чувства непосредственно в своей практике стали *теоретиками*. Они имеют отношение к вещи ради вещи, но сама эта вещь есть *предметное человеческое* отношение к самой себе и к человеку... Вследствие этого потребность и пользование вещью потеряли свою *эгоистическую* природу, а природа потеряла свою голую *полезность*, поскольку полезность стала человеческой полезностью» [*там же*].

При таких обстоятельствах, когда деятельность — сущность человека — превратилась во внешнюю и чуждую ему силу, *только искусство* в определенной мере могло рассматриваться как *свободная, творческая*, а не принудительная деятельность, выявление активных потенций человеческого существа, а не «мука подневольного труда». Понятно, что абсолютизировать это нельзя; ведь искусство — только одна из сфер деятельности, тоже зависимая от экономических отношений, которые в классовом обществе имеют именно характер отчуждения.

Несомненно, что немецкие философы (Кант, Шеллинг, Гегель) и поэты, эстетики (Гете, Шиллер) преувеличивали указанный момент искусства. Не ограничиваясь специфическим отношением искусства к своему предмету, Кант, например, освобождает искусство *от всех общественных отношений.* Он стремится в эстетике, как и в гносеологии, очистить дух от интереса и партийности. О «суждении вкуса» в этой связи он пишет: «Каждый должен согласиться, что то суждение о красоте, к которому примешивается малейший интерес, очень пристрастно и не есть чистое суждение вкуса. Поэтому для того, чтобы быть судьею в вопросах вкуса, нельзя ни в малейшей степени быть заинтересованным в существовании вещи, в этом отношении надо быть совершенно безразличным» [*5*, *5*, 205]. Кант выражает не просто специфические черты искусства (в котором, действительно, характерно не только потребительское, а и созерцательное отношение к предметам), но старается поставить его выше *всяких* интересов и партий. Это отчасти связано с тем, что при капитализме все выступает в перевернутом виде: и экономика (товарный фетишизм), и политика (представители народа — на деле его подавители), и эстетика. «Свобода буржуазного писателя, художника, актрисы есть лишь замаскированная (или лицемерно маскируемая) зависимость от денежного мешка, от подкупа, от содержания» [*3*, *12*, 104].

Как мы сказали, такая свобода есть, хотя она не такая «чистая» и абсолютная, как думали Кант и другие немецкие философы. Специфика художественной деятельности, даже в условиях отчуждения, придает ей особенные черты творчества. (Мы не говорим здесь о теоретической деятельности, ибо речь идет как раз о синтезе теории и практики. А вообще с наибольшей силой отчуждение про-

является именно в практической деятельности. «Мука труда» наибольшей остроты достигает здесь.)

Изложенное поясняет интересный процесс исторического сужения самого понятия «искусство». Сначала, как известно, «искусством» называли «прикладную часть» определенной формы труда (например, у Аристотеля «лечебное искусство» — в отличие от теоретической медицины). И в средние века, как отмечал Маркс, продукты труда ремесленников были произведениями искусства, выражали личность творца и потому украшались, тщательно отделывались; каждый предмет был не только воплощением общих форм, но и проявлением индивидуального творчества ремесленников. Вот характерные мысли Маркса по этому вопросу: «...Собственность работника на его орудие предполагает особую форму развития промышленного труда — *ремесленный труд*; с этой формой труда связан цеховой корпоративный строй и т. д. ...Здесь труд сам еще наполовину искусство, наполовину самоцель и т. д. Мастерство. Капиталист сам является еще мастером. Особым навыком к труду обеспечивается и обладание орудием труда и т. д. и т. п...» [*1*, *46*, (I), 488]. Продукт имел не *механический*, а «искусственный», т. е. творческий характер. Но постепенно творческий момент отделялся от механического делания вещей, процесс труда (особенно при капитализме) предельно механизировался и чувственно-вещественная деятельность перестала быть «искусством». Только в художественной деятельности она в определенной мере сохранилась. Художественная деятельность стала воплощением искусства, творчества.

Будущее должно будет снова возвратить труду *характер искусства*. Анализ Маркса показал, что это возможно только путем уничтожения частной собственности, путем соединения теоретического и практического моментов деятельности. Именно такое соединение освободит труд от механичности, сделает его свободной деятельностью. Она будет не только средством для поддержания существования, а *самоцелью*, а ее продукты — свободными предметами.

Таким образом, классики немецкой философии правильно зафиксировали основные исторические ступени развития человеческой деятельности: 1) непосредственная деятельность («Жизнь» у Гегеля; у других эта исходная

форма отсутствует); 2) теория и практика; 3) «искусство», творчество (у Гегеля также абсолютная истина).

Данную последовательность Ленин считал вполне правильной. Исследуя ее и отмечая гениальность мысли включить жизнь в Логику, Ленин вскрывает простой смысл всей структуры деятельности: «Жизнь рождает мозг. В мозгу человека рождается природа. Проверяя и применяя в практике своей и в технике правильность этих отражений, человек приходит к объективной истине» [*3*, *29*, 183, 184]. Ленинские мысли по этому вопросу требуют еще разработки. Ведь в нашей философской литературе очень мало исследована начальная историческая ступень деятельности и ее завершающая ступень (синтез теории и практики есть особая ее форма).

Противоположные категории в их *единстве* дают нечто особенное (так, синтез количества и качества есть мера, синтез бытия и небытия — становление и т. д.). Поэтому и в данном случае нельзя удовлетворяться, как обычно делается, словом «единство», надо открыть его конкретный смысл и особенную форму. Только тогда мы найдем общефилософскую структуру деятельности.

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

Предметом настоящей главы является ленинский анализ историко-философской проблематики. С целью последовательного противопоставления взглядов Ленина и Гегеля по вопросам истории философии считаем целесообразным дать сначала очерк историко-философских воззрений Ленина, обратив главное внимание на внутреннюю связь его идей в этой науке.

Основные черты ленинской историко-философской концепции

Из всего сказанного в предыдущих главах видно, какое большое место занимает история философской мысли в научном наследии В. И. Ленина. Это относится и к «Философским тетрадям», в которых содержатся конспекты и анализ трудов многих философов прошлого, и к «Материализму и эмпириокритицизму», где он исследует современную ему буржуазную философию, а также далеких

предшественников махизма Беркли, Фихте, Юма, и ко многим другим произведениям В. И. Ленина. Философские воззрения Ленина оказываются глубоко историчными как в смысле признания и проведения принципа развития человеческих знаний, так и в том смысле, что история познания, а не только современность, оказывается объектом исследования. Такой интерес к истории вообще характерен для эпох ломки идеальной картины мира и самого мира, т. е. для эпох теоретической и практической революций.

Вспомним, что все произведения Гегеля построены в аспекте истории, а принцип совпадения логического и исторического имеет фундаментальное значение (он образует главный стержень и «Феноменологии духа», «Науки логики» и других трудов). Вспомним сочинения Маркса и Энгельса, где преобладают исследования исторических явлений, в которых получило развитие открытое ими материалистическое понимание истории. Наконец, революционные преобразования в общественных отношениях, революция в естествознании на рубеже XIX—XX вв. обусловливают всепроникающий интерес Ленина к истории вообще и историко-философским проблемам в частности.

Из множества мыслей В. И. Ленина, высказанных им особенно в «Материализме и эмпириокритицизме» и «Философских тетрадях», при внимательном чтении вырисовывается довольно стройная концепция истории философии.

В настоящем параграфе мы попытаемся вычленить ее основные принципы и воспроизвести их внутреннюю связь.

Основополагающим во всем философском миросозерцании В. И. Ленина является материалистический принцип отражения. Защите и обоснованию его посвящена работа «Материализм и эмпириокритицизм». Этот принцип — один из главных в «Философских тетрадях» и естественно, распространяется на историю философии. Интересно проследить, как он выполняет регулятивную функцию в познании, направляет мысль в ее критической деятельности. Рассматривая положение Гегеля, что «развитие философии в истории должно соответствовать развитию логической философии», Ленин дает материалистическую интерпретацию этой мысли: «Тут очень глубокая и верная мысль в сущности материалистическая (действительная история есть база, основа, бытие, *за коим* идет

сознание)» [*3*, *29*, 237]. Гегель не дошел до этой основы. Он остановился на явлении, которое ближе к внешности и раньше бросается в глаза, нежели *основа*, определяющая сознание. Кроме того, у Гегеля «соответствие» означает не только совпадение последовательности историко-философских учений и логических категорий, но и подчинение первых вторым; у него логос есть основа истории и природы. Этот панлогизм есть по сути идеализм, признание субстанционального характера понятий. Поэтому после слов «должно соответствовать» Ленин ставит два вопросительных знака, подчеркивая идеалистическое звучание данной мысли у Гегеля.

При определении исторического места ленинской идеи, или принципа, о действительной истории как базе сознания, надо иметь в виду следующее.

Домарксовский материализм понимал познание как определенное взаимодействие человека и природы. Так как природа развивается крайне медленно по сравнению с обществом, возникало противоречие между нею и познанием и вело к отрыву мысли от бытия (априоризм, идеализм и т. п.). Если же проводился принцип материализма, налицо оказывался факт непонимания сугубо человеческих форм познания; например, французские материалисты XVIII в. не видят качественного различия между мышлением и чувственностью; мышление сводится к чувственности. Но чувственное отражение среды есть и у животных, мышления же, познания мира и себя в понятиях — нет. Нечего и говорить, что эти философы были далеки от понимания своеобразия *человеческой* чувственности.

Гегель идет значительно дальше; между природой и познанием индивида он «вставляет» опосредующее звено — общество и его историю. В этом смысл «Феноменологии духа»: между чувственной достоверностью — наиболее «природной» непосредственной формой познания — и понятием — высшим его результатом — находится *история* познания. Индивид может добраться до понятия, только пройдя в сокращенном виде «историю образованности всего мира». Но у Гегеля история понимается как развитие мирового духа. Это ошибочно не потому, что «духа» нет — существует история мировой духовной культуры человечества, а потому, что дух был возведен Гегелем в ранг субстанции, основы, за которой следует созна-

ние. Таким образом, сделав по сравнению с прежними материалистами большой шаг вперед в понимании основы познания, Гегель саму основу понял так, как она выступает на поверхности, в явлении, где кажется (это — объективная видимость), что дух в деятельности людей определяет движение истории. «Дух» Гегеля, правда, не сводится к сознанию и целям отдельных индивидов, но это не меняет сути дела. Социальная сущность познания, его «база» была открыта лишь Марксом и Энгельсом. Ею оказалась не природа как таковая и не «дух», а «изменение природы человеком» (Энгельс), история, за коей «идет сознание» (Ленин). Идея социальной обусловленности познания, *отражения* в нем основных общественно-исторических противоречий, без сомнения, может быть названа основой всех историко-философских рефлексий Ленина, идеей, которая пронизывает остальные принципы его мировоззрения.

Без проведения этой направляющей идеи не может быть построена научная история философии. Но последовательное проведение ее крайне трудно, и неудивительно, что в учебниках, кратких историко-философских «введениях» и «очерках» оно совершенно неудовлетворительно. Сводится оно к зарисовке социально-исторических «обстоятельств», *после* которых (а не *из* которых) излагается учение. Связь получается чисто внешняя, словесная; социальная обстановка оказывается не основой развития, а только *фоном*, внешней рамкой, внутри которой разыгрывается драма познания. Описав такой фон, автор обычно говорит: «Теперь перейдем к изложению учения Бэкона (или Спинозы и т. д.)». Чтобы устранить такое формальное применение важнейшего положения марксистского материализма, необходима очень большая работа.

Итак, домарксовские материалисты стремились выводить знания непосредственно из природы, а не из преобразования. Но такое соотношение означает, что человека понимают как «часть природы», т. е. как существо, не выходящее за ее пределы, а приспосабливающееся к ней,— как пассивное существо. В созерцательности, непонимании роли практики, активности человека состоит, как известно, основной недостаток всего домарксовского материализма.

Теоретически этот недостаток был устранен введением в философию принципа практической деятельности; в историко-философском преломлении он

явился основой для борьбы с метафизическим материализмом.

История есть движение, развитие не отдельного индивида, а общества, народа или всего человечества. Несмотря на существенные различия личной и исторической деятельности, есть и нечто общее; общественное сознание отражает общественное бытие, а затем, сформировавшись, оказывает на него обратное воздействие, из идеальной формы переходит в реальную. Активную, действенную роль играют формы общественного сознания, такие как религия, искусство, философия и др. Например, христианство, возникнув как иллюзорное разрешение противоречий или фантастическое отражение своей эпохи, оказало огромное тормозящее воздействие не только на развитие знания, но и на общественную жизнь: будучи главной идеологической формой сознания в эпоху средних веков, религия существенно препятствовала развитию капитализма.

Философия, которая, по глубокой мысли Гегеля, есть эпоха, схваченная в мысли, также играет активную роль. В философии люди осознают себя и свое отношение к миру, и, так как они действуют сознательно, ставя определенные цели, имея определенные идеалы и т. д., в том числе и самые общие, деятельность общества оказывается просто невозможной, если оно не имеет этой формы сознания.

Важно подчеркнуть, что выражение «форма общественного сознания» несколько односторонне и неполно охватывает суть дела. Религия, например, есть не только форма *сознания*: существует не только история религиозной идеологии, но история церкви, т. е. *практической* религиозной деятельности. Право есть не только правосознание, но и совокупность реальных действий и отношений. То же касается искусства, философии и т. д.,— все это не только формы общественного сознания, но и формы общественной *практической деятельности*.

При изучении истории философии до сих пор основное внимание уделяется социальным и гносеологическим корням тех или иных учений; разумеется, с точки зрения материализма очень важно выяснение этих корней для анализа философских идей. Но философия, коренясь в общественной жизни и вырастая из нее, снова в нее возвращается. И потому не менее важным является вопрос о со-

циальной роли, *функции* философии. Кроме того, активность философии исследуется преимущественно в историко-логическом плане: как одна философская система влияет на другую, как Юм повлиял на Канта, Кант на Фихте и т. д. А каково влияние Канта или Фихте на общественную жизнь, социальную действительность? Этот вопрос, как правило, остается в тени. А между тем, если взять другой пример, теория Руссо оказала влияние не только на Канта или Гегеля, но и на *практическую* деятельность Робеспьера, Сен-Жюста и других вождей французской буржуазной революции.

Конечно, исследование этого влияния крайне трудно. В течении философских идей его проследить легче, ибо здесь могут быть прямые свидетельства (Кант говорил, что Юм пробудил его от «догматической спячки»), влияние же на эпоху в целом идет бесчисленными каналами, через прессу, журналы, газеты, книги, часто забытые и т. д. Но, несмотря на трудности, история философии не может быть научной, когда оставляется без внимания *преобразовательная* роль философской мысли. Если учесть только корни учений и не выяснить их функции, история философии будет иметь *созерцательный* характер. В этом состоит принципиальное значение идеи Ленина о превращении идеального в реальное [*3*, *29*, 104].

Активный характер мышления вообще и философии в частности коренится в деятельной природе человека. Поскольку идеальное отражает не только внешний мир, но и мир потребностей и интересов, вообще социальную действительность, имеющую собственную логику дифференциации (в зависимости от уровня развития средств труда и т. д.), идеальное также соответствующим образом дифференцируется. Общественные интересы в классовом обществе суть классовые интересы, в связи с чем идеальное имеет классовый характер, является идеологией.

Все формы общественного сознания и деятельности выполняют идеологическую функцию. Идеологический, классовый характер философии выражается в раздвоении ее на две партии — материализм и идеализм.

Принцип партийности, вытекающий из принципа отражения, выполняет у Ленина важную методологическую функцию в освещении всей истории философии. В «Материализме и эмпириокритицизме» *основной* мотив ленинской мысли — обнаружение борьбы партий в фило-

софии, разоблачение мнимо объективной, «надпартийной», теории Авенариуса, Маха и др. «За гносеологической схоластикой эмпириокритицизма нельзя не видеть борьбы партий в философии, борьбы, которая в последнем счете выражает тенденции и идеологию враждебных классов современного общества. Новейшая философия так же партийна, как и две тысячи лет тому назад» [*3, 18,* 380]. В своем конспекте «Лекций по истории философии» Гегеля Ленин подробно прослеживает борьбу немецкого философа против материалистической мысли Левкиппа, Демокрита, отчасти Аристотеля, Эпикура. Ленин отмечает, что в критике материализма Гегель часто извращает, принижает его, клевещет на него, подменяет предмет рассуждения и т. д. Естественно, Гегель со своей идеалистической точки зрения не может его оценить объективно.

Применяя принцип партийности, нужно строго учитывать, о какой эпохе идет речь, какую роль в данном обществе играет философское учение или его различные стороны, насколько разработка в этом учении философии проблем способствует — прямо или косвенно — развитию материалистической тенденции. Учет этого обстоятельства позволил В. И. Ленину отметить, что «умный идеализм ближе к умному материализму, чем глупый материализм. Диалектический идеализм вместо умный; метафизический, неразвитой, мертвый, грубый, неподвижный вместо глупый» [*3, 29,* 248]. Так материализм Фейербаха был шагом вперед по сравнению с идеализмом Гегеля. Но метафизика Фейербаха была двумя шагами назад. Еще большим шагом назад по сравнению со всей немецкой философией был вульгарный материализм Бюхнера, Фогта, Молешотта.

Необходимо учитывать, сознательно или бессознательно проводит философ линию своего класса; это важно в плане развития форм сознания, которые являются предметом философского познания (да и в объективном ходе истории не безразлично, существует ли класс «в себе» или «для себя», осознал ли он свое место в истории или нет).

Надо, далее, учитывать, что между философским учением и интересами класса, как правило, имеется ряд посредствующих звеньев, к которым можно отнести опыт прежних философских учений, другие формы общественного сознания (право, религию и т. д.), уровень развития конкретных естественных и общественных наук и др. Так,

было бы невозможно понять кантовское учение о «вещи в себе» без исследования линий рационализма и сенсуализма в философии нового времени, хотя очевидно, что одно из условий появления данного понятия — резкий отрыв мышления от бытия, имеющий не в последнюю очередь социальную природу: этот отрыв отражает ту эпоху в истории буржуазии, когда она только пытается воплотить свой разум в неразумную действительность. Французские философы XVIII в. были уверены в возможности такого воплощения и стремились по мерке «разума» (своего буржуазного разума) переделать все общественные отношения. В отсталой же Германии действительность была более далекой от такой переделки, а потому казалась, по видимости, вовсе противоположной мышлению, даже трансцендентной по отношению к нему. Несомненно также, что французская революция XVIII в. была одним из условий фихтеанского поворота в философии: объективный мир — общество — стал податлив для действия мысли, и в «вещи в себе», освящавшей потусторонность бытия, пропала необходимость. Однако это лишь одно из условий, и прямо, непосредственно из него нельзя выводить философское учение Фихте.

Для многих философских направлений XIX—XX вв. характерна абсолютизация деятельной стороны познания. В «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин подверг основательной критике эту тенденцию буржуазной философии. Ее, в частности, представляют «принцип экономии мышления» Маха и Авенариуса и теория Богданова об истине как «идеологической форме» — организующей форме человеческого опыта. И в том и в другом случае истина, знание рассматриваются как средства, правила, регулирующие реальный или духовный опыт людей, но за ними отрицается объективное содержание. Они только субъективно деятельные формы сознания, для которых внешний мир — лишь сырой материал, произвольно формируемый субъектом.

В противовес этому субъективно-идеалистическому толкованию активности субъекта Ленин обосновывает принцип объективности знания. Он опровергает агностицизм, учение о непознаваемости сущности вещей, пишет специальный параграф «Существует ли объективная истина?», устанавливает единство относительной и абсолютной истины, ибо релятивизм, учение о «только-относительнос-

ти» знания ведет к идеализму, обосновывает мысль, что критерием объективной истины является практика, дает анализ «кризиса в физике», который состоял как раз в отрицании такой истины, и т. д.

Размышления Ленина по этому вопросу имеют большое значение для анализа всей истории философии. Последняя, в этом плане, выступает не только в качестве ряда организационных форм общественной жизни — эту сторону философии нельзя отрицать,— но также как ряд ступеней, приближающих человеческий разум к объективной реальности. История философии в таком аспекте требует еще детального исследования. Необходимо тщательное вычленение форм, ступеней объективности, через которые движется познание. Мы знаем многие из них: бытие, видимость, явление, сущность, вещь в себе, реальность, материю и др. Важно исследовать, в какой последовательности они идут в истории мысли. Недостаток заключается в том, что, как правило, мы рассматриваем их в *теории* познания, хотя они ведь являются также ступенями *истории познания*.

Объективность и партийность выражают истину с разных сторон. Первая рассматривает ее как нечто независимое от субъекта, вторая, напротив, видит ее в системе интересов определенного класса.

Истина и интерес могут находиться в разных отношениях. Они могут совпадать, соответствовать друг другу, но могут друг другу и противоречить. Класс или его представители могут быть заинтересованы как в обнаружении, так и в сокрытии истины. В целом это зависит от уровня развития класса, от его места в истории развития общества. Возникает противоречие между принципом объективности и принципом партийности. Истина извращается, вуалируется, возникают иллюзорные формы знания, видимость, которая скрывает объективный мир.

Очень важной и интересной представляется задача исследования таких форм знания в истории философии. В настоящее время это почти не начатая работа. Исследователи главное внимание обращают на то, как открывали истину, а не на то, как ее прятали или придавали заблуждению правдоподобную внешность. Между тем изучение данного вопроса имеет большое актуальное значение. Без него нельзя успешно бороться с современной буржуазной философией.

Для прогрессивных классов, по воззрениям Ленина, характерно, напротив, соответствие двух указанных принципов. Здесь можно говорить о *совпадении объективности и партийности.* Особенно это касается пролетариата как самого передового класса современности. Поскольку он выражает интересы большинства, именно с его позиций возможно достижение максимально объективного знания. Будучи субъектом исторической деятельности, который возглавляет борьбу за построение бесклассового общества, он в принципе способен освобождаться от всех иллюзорных форм сознания, порождаемых социальными отношениями, и брать внешний мир в наибольшей чистоте и объективности.

Легко видеть, что во всех философских работах Ленина наличествует постоянное стремление расчленить в изучаемых явлениях истории мысли два указанных момента: разоблачить определенную партийность под маской объективности и вышелушить рациональное зерно в той или иной идеологической форме.

Борьбу партий в философии нельзя рассматривать как только внешнее механическое столкновение совершенно самостоятельных направлений. Эта борьба проникает и внутрь каждого из рассматриваемых течений мысли. Так, в домарксовских материалистических учениях понимание истории всегда идеалистично. С другой стороны, «идеалистические системы все более и более наполнялись материалистическим содержанием и пытались пантеистически примирить противоположность духа и материи. В гегелевской системе дело дошло, наконец, до того, что она и по методу и по содержанию представляет собой лишь идеалистически на голову поставленный материализм» [*1*, *21*, 285]. Ленин, указывая, что он «вообще старается читать Гегеля материалистически», добавляет: «Гегель есть поставленный на голову материализм (по Энгельсу)...» [*3*, *29*, 93]. В другом месте он вновь подтверждает эту мысль: «Прав был Энгельс, что система Гегеля перевернутый материализм» [*3*, *29*, 215].

При рассмотрении истории философии очень важно иметь в виду это обстоятельство: оба направления не даны сначала в чистом готовом виде, они развиваются сами, борются друг с другом, как всякие диалектические противоположности.

Историческая тенденция обоих философских направлений неодинакова. Материализм постепенно освобождается от идеалистических элементов и наслоений, преодолевает их. При этом он проходит в своем развитии ряд крупных форм, таких как наивный материализм, пантеизм, механистический материализм XVII—XVIII вв., антропологический Фейербаха, материализм революционных демократов и, наконец, диалектический и исторический материализм.

Идеализм проделывает обратную эволюцию: он постепенно изживает себя. Совершается процесс преодоления идеализма. Этот процесс имеет ряд существенных форм, изучение которых необходимо для всестороннего изображения историко-философского процесса. Таковыми формами являются наивный идеализм древних, субъективный, объективный и абсолютный (гегелевский) идеализм. Нетрудно видеть, что даже само выделение видов идеализма, их группировка по определенным признакам еще не доведены до конца, не говоря уже о методологическом ее применении. Изучение процесса снятия идеализма не может быть успешно проведено в исследованиях по истории философии без такой предварительной работы. Это позволит внести определенную систематизацию в обширный материал, который в настоящее время часто еще носит описательный характер.

С этой точки зрения, история философии есть процесс постепенного преодоления идеалистического мировоззрения. Качественный скачок происходит с возникновением марксизма, распространившего материализм на сферу общественных явлений. Марксизм есть революционный переворот в философии, поворотный пункт в истории этой науки.

Таким образом, не только на каждом этапе существуют и борются две основные философские партии, но и *вся* история расчленяется на два основных периода — домарксистский и марксистский. Происходит поляризация всей истории философии. Эта поляризация осуществляется *во времени*. Поскольку же после появления марксизма продолжает существовать идеалистическая философия, временная поляризация дополняется «пространственной», которая выражается в понятиях «марксистская» и «современная буржуазная философия». Отношение марксистской философии к буржуазной характеризуется, по воззрениям

Ленина, борьбой и преемственностью. Причем у Ленина разное отношение к классической и современной буржуазной философии. Обе эти формы поляризации обусловливают основное деление истории философии, вытекающее из рассмотренных выше принципов. Оно лежит и в основании группировки материала во всех марксистских учебниках. Известны многочисленные заявления Ленина о том, что марксизм возник не в стороне от столбовой дороги развития мысли, что в нем нет ничего сектантского, что его величие состоит в разрешении поставленных прежними мыслителями проблем, что он взял у них все ценное «и двинул сие ценное вперед» и т. д. Ленин был противником нигилистического отношения к философской культуре прошлого (о чем мы подробно уже говорили в начале работы), и в своей научной деятельности руководствовался указанным принципом. Марксистская философия отрицает предыдущую ступень, но это отрицание диалектическое: «не голое отрицание, не зряшное отрицание» (вроде пролеткультовского), «*не скептическое* отрицание, колебание, сомнение характерно и существенно в диалектике,— которая, несомненно, содержит в себе элемент отрицания и притом как важнейший свой элемент,— нет, а отрицание как момент связи, как момент развития, с удержанием положительного, т. е. без всяких колебаний, без всякой эклектики» [*3*, *29*, 207].

Нужно только добавить, что удерживаться может как позитивное, так и негативное. Фихте, исходя из учения Канта, как раз потерял его материалистические тенденции, а также антиномии, как особую форму познавательной деятельности. Если марксизм удержал из философии Гегеля его диалектику, современная буржуазная философия неспособна этого сделать. Она не может подняться выше антиномической диалектики в духе Канта или субъективно-идеалистической диалектики самосознания, из учения Гегеля она воспринимает и развивает дальше его идеализм. Этим объясняется резко отрицательное отношение Ленина ко всей современной ему буржуазной философии: «*Ни единому* из этих профессоров, способных давать самые ценные работы в специальных областях химии, истории, физики, *нельзя верить ни в едином слове*, раз речь заходит о философии» [*3*, *18*, 363].

Задача усвоения положительного содержания предшествующих учений не решается одним актом перехода от

одного мыслителя к другому, а требует разворачивания материала, в связи с изменяющейся социальной и познавательной ситуацией, актуализирует те или иные стороны старых учений. Не будь преемственной связи культур, каждая новая форма ее начинала бы на голом месте, и история не могла бы двинуться вперед.

Но благодаря преемственности, благодаря вбиранию предшествующих достижений мысли существует прогрессивное развитие в истории философии. Выявление *прогресса* в развитии — неотъемлемая черта всего миросозерцания Ленина, в том числе и его взглядов на историю философии. Познание обогащается интенсивно, проникая во все более глубокие слои реальности, и экстенсивно, растет по своей массе. Ленин одобрил гегелевскую критику кантианско-скептического понимания истории философии, которое видит в последней ряд мнений, не приводящих к поступательному движению человеческой мысли. Он поддерживает идею, что знание становится «*богаче* и *конкретнее*», видя в этом «своего рода итог тому, что такое диалектика» [*3*, *29*, 212].

Однако Ленин был далек от того, чтобы понимать прогресс плоско-механически, по типу спенсеровской эволюционной схемы. Прогресс не есть прямая линия и только постепенное накопление фактов и теорий. Такое представление о развитии характерно для метафизической концепции развития. В конспекте «Святого семейства» Ленин отмечает мысль Маркса об абстрактном характере обычного представления о прогрессе, ибо «вопреки претензиям *«прогресса»*, постоянно наблюдаются случаи *регресса* и *кругового движения*» [*3*, *29*, 19].

Ленин понимает развитие не только как непрерывный, но и как дискретный процесс, необходимо включающий в себя «перерывы постепенности», качественные изменения в ходе истории мысли. Самым крупным такого рода революционным скачком было возникновение марксистской философии. «Переход количества в качество и наоборот», который Ленин приводит как 16-й элемент диалектики, есть также закон истории философии.

В. И. Ленин выделяет и случаи «возвратного» движения, отклонения и т. п. Исследуя махистское поветрие среди русских «марксистов» (Богданова, Луначарского и др.), которые хотели развить марксизм дальше с учетом достижений современных им естественных наук, Ленин

показывает, что они извращают марксизм и идут назад, к уровню мышления, давно преодоленному марксизмом. Ленин показывает также, что Мах и Авенариус под видом «новейшей философии», «философии естествознания XX века» *повторяют* давно раскритикованные идеи Фихте, Канта, Беркли и других философов прошлого. Чтобы доказать это, Ленин предпосылает «Материализму и эмпириокритицизму» вступление: «Как некоторые «марксисты» опровергали материализм в 1908 году и некоторые идеалисты в 1710 году», в котором показывает тесное родство махизма с берклианством. «Новейшая философия XX в.» оказывается возвратом к субъективному идеализму XVIII в. Точно также учение Авенариуса о «принципиальной координации», как показывает Ленин, есть перефразировка субъективного идеализма Фихте.

Особенно интересовали Ленина «круговые движения» в истории философии. «Круги» в философии Ленин выделил, исходя из противоположностей материализма и идеализма, диалектики и метафизики, т. е. ориентируясь на диалектический материализм как высший продукт развития истории философии.

«„Круги" в философии: [обязательна ли хронология насчет *лиц*? Нет!]

Античная: от Демокрита до Платона и диалектики Гераклита.

Возрождение: Декарт versus Gassendi (Spinoza?)

Новая: Гольбах — Гегель (через Беркли, Юм, Кант) Гегель — Фейербах — Marx» [*3*, *29*, 321].

Что означают эти круги?

Первый круг.

1. *Демокрит*: механический (метафизический) материализм.

2. *Платон*: идеалистическая диалектика.

3. *Гераклит*: стихийный диалектический материализм.

Начинается круг материалистической системой Демокрита и заканчивается материализмом Гераклита. Как видим, совершается возвратное движение (через платоновский идеализм). Но это не голый, не «чистый» возврат: начало круга — механический (метафизический) тип философии, конец его — диалектика, тип прямо противоположный. Это и есть «якобы возврат к старому (отрицание отрицания)».

Второй круг.

1. *Декарт*: сильные элементы диалектики (например, его космогоническая гипотеза, в которой мир представлен как развивающийся во времени; введение им в математику переменных величин, оцененное Энгельсом как проникновение диалектики в математическое мышление.

2. *Гассенди*: возобновление античной атомистики; создание монистической системы, направленной против дуализма Декарта (она, как и атомистика Демокрита и Эпикура, в существенном метафизична).

3. *Спиноза*: создание монистической системы, преодоление дуализма учения Декарта (первые теоремы его «Этики» направлены на доказательство того, что «субстанция одна», а мышление и протяжение — «материя» Декарта — лишь два атрибута единой субстанции) и разработка, в отличие от Гассенди, элементов диалектики (например, знаменитое учение о свободе как познанной необходимости).

Третий круг.

1. *Гольбах*: компендиум метафизического и механистического материализма (энциклопедическая «Система природы»).

2. *Беркли, Юм, Кант*: по основному своему направлению — метафизический идеализм и скептицизм (у Канта намечается уже переход к диалектике).

3. *Гегель*: самая развитая форма диалектического идеализма.

Четвертый круг.

1. *Гегель*: диалектический идеализм.

2. *Фейербах*: метафизический материализм.

3. *Маркс*: научный диалектический материализм.

Таким образом, история философской мысли в основных своих пунктах подчиняется тому же «круговому движению», которое имеется и в развитии самой действительности.

Подобного же рода круги можно вычленить исходя из других понятий. Так, если взять античную философию и проследить, как в ней развивается познание природы и человека, то получим большой значимости «круг»: 1) натурфилософия от Фалеса до Анаксагора имеет дело с природой; 2) Сократ образует поворотный пункт мысли, ибо принципом философии делает требование «познай самого себя!». Предметом исследования становится человек (эти-

ка и гносеология); 3) наконец, в обобщающих системах Платона и, особенно, Аристотеля обе тенденции мысли объединяются. Весь мир — природа, человек, государство, познание становятся здесь объектом изучения. Польза таких кругов состоит вообще в том, что они вскрывают некоторую закономерность в истории философии, именно движение по закону отрицания отрицания.

Каждый из таких кругов дает начало новому, который в свою очередь, развиваясь, переходит к следующему, и т. д. Поэтому историко-философский процесс может быть изображен как «круг кругов» (Ленин). Вся история философии выступит тоже как некий большой круг, в котором можно проследить поступательное развертывание самых основных понятий философии — мышления (познания) и бытия. Так, известно, что основная проблема античной философии — проблема *бытия*, новой — проблема *познания*, марксистской философии — *практика*. Само собой разумеется, что в каждую из этих эпох мысли человечество занимается всеми названными проблемами, но не в одинаковой мере, так что преобладает то одна, то другая, то третья. Здесь обозначается совершенно общая закономерность, образующая абстрактный скелет, костяк, который связывает воедино на первый взгляд разбросанные и случайные феномены мысли, цементирует их в единое образование, сообщает ей целостность, системность, как раз и превращающая агрегат разрозненных сведений в науку. Системный подход еще далеко не проведен в историко-философской науке. Поэтому последняя часто ограничивается описанием систем, а их порядок учитывает лишь хронологическую последовательность, вместо того, чтобы вскрыть существенную связь, необходимость которой коренится в единстве противоположностей. Ленин, выдвигая на первый план понятия материализма и диалектики, указывает способ систематизации историко-философского материала. Простая же «хронология насчет лиц» дает лишь внешнее, пространственно-временное упорядочение.

С другой стороны, если логика отвлекается от времени и пространства, история философии не может этого сделать. Она рассматривает любое философское положение соответственно с условиями места и времени, т. е. учитывает принцип конкретности истины или — здесь — *принцип историзма* (о нем подробно будет сказано в следующем параграфе).

Лишь соединение исторического и логического подходов дает возможность избежать как схематизации в изучении историко-философского процесса, так и «ползучего эмпиризма». Такое соединение получило название *принципа совпадения логического и исторического*. Этот принцип должен соблюдаться осторожно; он не может быть универсальной отмычкой для конструирования истории философии. Поэтому он должен быть дополнен *принципом несовпадения* логического и исторического. Конкретная наука не может совпадать по своей структуре с логикой. В этом отношении важно обратить внимание на неоднократно отмечаемые Лениным «натяжки»: Гегель «натягивает Левкиппа под свою логику», Лассаль «натягивает» под гегелевскую логику философию Гераклита и т. д. Эти натяжки проистекают не только от идеализма, но и от того, что логика вообще и логическая структура той или иной науки (или, как говорил Маркс, «дело логики» и «логика дела») не совпадают. Натяжки эти как раз являются результатом абсолютизации выдвинутого Гегелем принципа. Гегель сознавал в теории, что совпадение здесь не полное. Но в силу того, что принцип им был только открыт, на передний план выдвигалась задача его реализации в истории философии, праве и т. д. Понимая необходимость дальнейшей работы в этом направлении, мы должны не меньшее внимание уделить расхождению логики и истории, причем — это главное — не останавливаться на отдельных случаях и примерах, а найти закономерности его.

Подведем итог. Мы изложили основные принципы историко-философского исследования, нашедшие воплощение в работах Ленина. Многие из них подробно изучены в литературе, иные — совсем нет (например, последний принцип). Мы не ставили перед собой задачу подробного их обсуждения (это предмет специального исследования), мы стремились показать внутреннюю связь, единство всех этих принципов, систематизировать их, что также является одной из важных проблем истории философии как науки. Такая систематизация не есть чисто внешнее дело. Ее осуществление имеет и известное эвристическое значение. Приведение разрозненного материала в связь открывает в нем новые стороны, часто незаметные без нее. Поэтому можно сказать, что и построение истории философии на основе указанных принципов не только

упорядочивает наличный материал, но дает возможность открыть основное в науке — закономерные существенные связи.

Критический анализ историко-философской концепции Гегеля

Обобщающее выражение интерес Ленина к историко-философским вопросам нашел в его конспекте гегелевских «Лекций по истории философии» (составлен в 1915 г.), дающий богатый дополнительный материал к ленинскому анализу «Науки логики». Ведь Гегель рассматривал логику как историю философии, очищенную от случайностей и сведенную к ее существенному содержанию — принципам и категориям. В конспекте содержится много плодотворных идей как для построения марксистско-ленинской логики, так и для понимания истории философии.

В своем конспекте Ленин отметил и проанализировал ряд положительных и отрицательных черт гегелевской историко-философской концепции. К первым относятся принцип историзма, совпадение логического и исторического, связь философии с другими сторонами духовной и реальной жизни той или иной эпохи («философия есть эпоха, схваченная в мысли»). Основное внимание Ленин при изучении истории мысли уделял развитию диалектики и материализма. Ленин отмечал, что Гегель прослеживает преимущественно диалектическое в истории философии.

Вместе с тем Ленин внимательно прослеживает борьбу Гегеля-идеалиста против материализма Демокрита, Эпикура, подчеркивает стремление Гегеля затушевать материалистические черты в учении Аристотеля, истолковать идеалистически Левкиппа и Демокрита и т. д. Искажения историко-философского процесса, совершаемые Гегелем, вступают в противоречие с его же принципом историзма, так что только соединение материализма и диалектического понимания истории, т. е. диалектико-исторический материализм дает возможность научной трактовки истории философии.

Под углом зрения ленинских идей мы рассмотрим основные черты гегелевской историко-философской концепции.

Гегель был первым человеком, который старался понять историю философии как *систему* и, значит, как науку. До него существовала эмпирическая история философии — описание философских систем, жизни их творцов и т. п. Такой характер носят пухлые многотомные сочинения Теннемана, Тидемана, Бруккера, Буле, из которых Гегель черпал конкретный материал для своих лекций. Этому материалу недоставало, однако, научной формы.

Правда, вообще форма и содержание неразделимы. И в этом смысле мы и здесь находим форму, хотя и внешнюю. Эмпирическая история философии исключает ее лишь в глубоком, существенном отношении. Но и она не берет ее как совершенно бесформенный агрегат. Она ведь должна, как всякая мысль, развертываться во времени, с чего-то начать, чем-то кончить и что-то поставить в середине. Всякое мышление, в том числе и историко-философское, есть деятельность, которая развертывается не только в пространстве, но и во времени. Причем время есть не только *«вместилище»* деятельности, но и одна *из ее* сторон, ее существенное определение. Если в готовом продукте части его даны в пространстве, то при продуцировании они распределяются во времени. Поэтому мыслить, т. е. воспроизводить историю философии,— значит упорядочивать ее системы, а не брать их в виде хаоса, кучи. Ибо вносить порядок во что-либо означает располагать его элементы во времени и пространстве. Впрочем, в философские системы не мы вносим такой порядок, а они сами упорядочены; философские учения возникают в определенное время и в определенном месте (в таком-то веке, в такой-то стране). Так, история философии делится на древнюю, средневековую и новую, на западную и восточную, философию греков, римлян, англичан, французов и т. д.

В существующих историях философии расположение материала главным образом управляется этими формами явлений — пространством и временем. Поскольку ограничиваются этим, наука имеет описательный эмпирический характер. Но без этого нет науки. Развитие совершается во времени, и соблюдение его необходимо.

Следует отметить, что Гегель не всегда соблюдает временную последовательность. Так, весь раздел о средневековой философии игнорирует элемент времени. Гегель

группирует все явления мысли средних веков на шесть категорий: 1) «Построение вероучения на метафизических основах»; 2) «Методическое изложение совокупности церковных догматов»; 3) «Знакомство с сочинениями Аристотеля»; 4) «Противоположность между реализмом и номинализмом»; 5) «Формальная диалектика»; 6) «Мистика». Из этого перечня видно, что такая последовательность не отвечает истории. Дело здесь не в гегелевском понимании времени. Он недооценивал его значения в понимании природы (которая, де, развивалась во *времени* лишь в прошлом, теперь же движется лишь в пространстве, вообще не развивается, а повторяет все снова и снова то же самое). Но в понимании истории он отдавал ему должное.

Дело в том, что Гегель не смог открыть в средневековье *закономерности*. Он говорит: «Вся схоластическая философия выглядит совершенно однотонно. До сих пор напрасны были старания внести *определенные различения*, и ступени в эту теологию, господствовавшую от восьмого и даже шестого почти до шестнадцатого века» [*9*, *11*, 107]. Гегель поэтому дает ей «общую характеристику», и указывает основные моменты «в этой истории». Надо сказать, что осознанный Гегелем факт сохраняет силу, к сожалению, до сегодняшнего дня: и до сих пор мы не знаем ступеней развития этой философии и ограничиваемся хронологическим описанием ее. Греко-римская философия (целое тысячелетие от Фалеса до Прокла) выглядит совершенно иначе. Там ясно обозначаются периоды, этапы, закономерности развития. В средневековой философии, которая длится тоже тысячу лет (VI—XVI вв. н. э.), пока таких временных закономерностей не открыто, кроме самых общих, разумеется: борьбы веры и разума и т. п.

Гегель, видя неудовлетворительность простой хронологии, ищет существенных, определенных различий и вычленяет указанные направления духовной деятельности. Время — необходимое, но недостаточное различие для объяснения развития. Ведь древность, средневековье и новое время есть во всем — в искусстве, религии, науке (физике, химии, механике, биологии и т. д.). Давая такое членение, мы поэтому не указываем *differentia specifica*, выражающую особенность данной науки. Это и имеет в виду Гегель под словами «определенные различия». С такой точки зрения классификация явлений духа в средние века, которую дает Гегель, более глубока, чем простая хроноло-

гия. Она выявляет особенность рассматриваемого предмета, тогда как одно время его не дает.

Недостаточность простой хронологии отмечена марксизмом. Деление по времени в марксистской истории философии заменено делением по общественно-экономическим формациям: философия рабовладельческого, феодального, буржуазного, социалистического периодов. Время здесь не отброшено, а сохранено в последовательности формаций. Но оно играет подчиненную роль, что имеет объективное основание: ведь экономика — основа всего, стало быть и философии. Из нее надо исходить при объяснении явлений истории мысли.

Общее деление на формации не является, однако, достаточно специфичным для истории философии, поскольку закономерности ее истории не могут быть тождественными со специфическими закономерностями историй других общественных явлений. Общие закономерности по-разному преломляются в различных сферах надстройки, и для членения надо от этой общей основы пойти к особенному и единичному. В качестве особенного будут выступать собственно философские феномены — натурфилософия, теория познания, логика, философия истории и т. д.; а единичное здесь — отдельная философская система.

Чтобы правильно периодизировать историю философии, надо привлечь *философские теории* — гносеологию, логику и другие, а также основные категории. В этом, между прочим, и состоит отмеченое В. И. Лениным большое значение гегелевского подхода к данной науке, именно *параллель* между «Наукой логики» (системой философских категорий) и «Историей философии». Ленин специально выписывает из «Введения» к «Науке логики» мысли Гегеля, отчеркивая их на полях и помечая «NB». «...Я утверждаю, что последовательность систем философии в истории та же, что и последовательность в выведении логических определений идеи. Я утверждаю, что если ***совершенно освободить*** основные понятия появлявшихся в истории философии систем от того, что относится к их внешней форме, к их применению к частным случаям и т. п., то получатся различные ступени определения самой идеи в ее логическом понятии.

Если, наоборот, взять логическое поступательное движение само по себе, то в нем окажется поступательное

движение исторических явлений в их главных моментах; но, конечно, эти чистые понятия надо уметь распознавать в том, что содержит историческая форма» [см. *3*, *29*, 221 — 222]. Такова общая формулировка принципа *совпадения логического и исторического*. В связи с нею возникает много вопросов.

Имеется ли в виду реальная история или история мысли? Прежде всего, сам Гегель соотносит с логикой историю *философии*, т. е. мышления. Но так как у него мышление есть субстанция исторического, то логическое совпадает и с действительным ходом вещей. В этой связи в идеалистической форме Гегель выразил некоторые реальные факты. У него философия есть лишь одно из многих проявлений исторической жизни. В конспекте «Лекций по философии истории» Ленин выделяет следующее положение: «Конституция государства вместе с его религией... философией, мыслями, образованием, «внешними силами» (климат, соседи...) составляют «одну субстанцию, один дух»...» [*3*, *29*, 283].

Все общественные явления данной эпохи пронизывает одно и то же существенное отношение (или отношения), которое по-разному преломляется в различных областях жизни. Совершенно четко говорится об этом в «Лекциях по истории философии»: «Философия, необходимо существующая в пределах христианского мира, не могла иметь места в Риме, так как все стороны целого суть лишь выражения одной и той же определенности. Отношение между философией и политической историей, формами государственного устройства, искусствами и религией не таково, что они являются *причинами* философии или что, наоборот, первая является *причиной* последних, а скорее они все вместе имеют один и тот же *общий* корень, дух времени. Определенная сущность, определенный характер пронизывает все стороны и воплощается, как в различных элементах, в политической, религиозной и научной жизни» [*9*, *9*, 54—55]. Следствием этого является то, что философия «совершенно тождественна со своей эпохой», есть «мысль своей эпохи», «эпоха, схваченная в мысли». У Гегеля *дух* есть корень, субстанция эпохи, определяющая все ее стороны, акциденции. В этих определениях верно все, кроме одного: субстанция общества есть способ производства, его определенный характер и пронизывает все другие явления.

Как видим, у Гегеля логическое совпадает с историей философии, а через нее — с историей вообще, с «духом» и его движением. Касаясь принципа этого совпадения в другом месте, Ленин, как мы уже отмечали, писал, что «тут очень глубокая и верная мысль в сущности материалистическая (действительная история есть база, основа, бытие, *за коим* идет сознание)» [*3, 29,* 237]. Наконец совпадение логического и реально-исторического он прослеживает в «Капитале» Маркса: «Товар — деньги — капитал — производство абсолютной Mehrwert (прибавочной стоимости.— *Ред.*) — производство относительной Mehrwert. [История капитализма и анализ *понятий*, резюмирующих ее]» [*3, 29,* 301]. Тут речь идет не об истории политэкономии капитализма как науке, а о реальной истории. Совпадение логики «Капитала» с историей *науки* о капитализме Маркс проследил в «Теориях прибавочной стоимости».

Далее, осуществляется совпадение логического и исторического в форме субординации или координации? И если в форме субординации, то логика подчиняется истории или наоборот? Ответ на первый вопрос у Гегеля, как мы видели, таков: к особенным сферам духовной жизни логическое находится в отношении координации. Религия не есть причина философии, искусство не есть причина религии и наоборот. Но все эти явления подчинены, субординированы духу, общему их корню и причине. Касаясь гегелевской трактовки причинной обусловленности исторических явлений, Ленин писал: «Этот «внутренний дух»... есть идеалистическое, *мистическое*, но очень глубокое указание на исторические причины событий. Гегель подводит **вполне** историю под каузальность и в 1000 раз глубже и богаче понимает каузальность, чем тьма „ученых" ныне» [*3, 29,* 144].

Сказанное не значит, что Гегель отрицал влияние, взаимодействие религии, философии и т. д. Наоборот, он брал их в связи, в единстве, во взаимовлиянии. Но он прав, что ни одна из этих форм не вызывает к бытию, существованию другую. Корень каждой, как мы говорим, формы общественного сознания, всех элементов надстройки — базис, производственные отношения. Гегель усматривал такой корень в «духе».

На второй вопрос ответ Гегеля неопределенный: из цитированного места видно, что у него логическое и ис-

торическое *как наука* (т. е. система истории философии) не являются причинами друг друга. Речь идет о двух разных формах проявления мышления. Ленин отмечает мысль Гегеля, что «развитие философии в истории должно соответствовать развитию логической философии», ставя подчеркнутые слова под вопрос, ибо «соответствие» у немецкого философа означает иногда причинное отношение (логика определяет историю), иногда простую координацию, отношение изоморфизма двух рядов понятий — логических и исторических. Как наука, логика и история философии не находятся в причинном отношении, и мы здесь имеем, таким образом, изоморфизм двух указанных рядов понятий. Что же касается реальной истории, то ей как «духу» (по Гегелю), логика *подчинена*: история — ее корень. Ленин подчеркивает, что тут глубокая и в сущности материалистическая мысль о следовании сознания за бытием, идеалистически понятая Гегелем. Но, с другой стороны, известно, что логическое, по Гегелю, лежит в основе и природы и истории (предсуществование логических категорий). И здесь отношение обратное: логическое — корень, основа исторического. Противоречие это образует одну из основных черт гегелевской философии. Известное, подчеркивавшееся Энгельсом огромное «историческое чутье» Гегеля позволяет ему разглядеть действительное положение вещей (логика имеет корень в действительности); его же идеализм переворачивает это реальное отношение.

Логическое и историческое отличаются друг от друга не только тем, что второе выступает в облачении всевозможных частностей, а первое в чистом категориальном виде, что, как говорит Гегель, надо уметь вышелушивать понятие из внешней формы, применения к частностям, и т. д. Время есть *последовательность* категорий или систем; т. е. последние в ней движутся одна *после* другой. Вот это-то время существенно различно в истории и в логике.

В истории время конкретно, в логике — абстрактно.

Определенное количество есть *число,* и оно создает специфику исторического времени. Кроме того, одна философская система (скажем, Демокрита) возникла в Греции, другая (Декарта) — во Франции, т. е. в истории они различаются и пространственно, что имеет большое значение (заимствовали ли греки и что́ у египтян, индусов и т. п.?).

Ничего этого нет в логике. Разумеется, развертывание категорий «Науки логики» совершается во времени. Но это время неопределенно, абстрактно. Каковы числа, которыми можно определить движение качества, количества, сущности и других понятий? Каково время, необходимое для понимания, постижения этих понятий? Таких чисел нет. Точно также логические категории лишены пространственной определенности. Пространство, конечно, есть, но совершенно общее, абстрактное, нечто вроде кантовской формы созерцания, необходимой, чтобы делать категории объектами мысли.

В истории время есть мера движения (есть исторический период, например эпоха античности, которая измеряется таким-то временем). В логике время неотличимо от самого движения. Это и естественно: как показал Гегель, время есть чистое, абстрактное движение. Маркс в «Капитале» установил, что суть, субстанция абстрактного труда (движения) есть время. А логическое движение есть самое *абстрактное*.

Порядок категорий и систем может не совпадать в исторической и логической последовательности, что было отмечено и Гегелем, но специально не рассматривалось.

У Маркса мы находим, применительно к политэкономии, идеи по тому же вопросу. В известных рассуждениях о методе политической экономии он выяснил, что исторически рента предшествует капиталу, тогда как в теоретическом рассмотрении капитализма — следует из него. В связи с этим Маркс формулирует общую мысль: «Таким образом, было бы неосуществимым и ошибочным трактовать экономические категории в той последовательности, в которой они исторически играли решающую роль» [*1, 46(1)*, 44].

Такое переворачивание порядка мы находим и у Гегеля. Так, он ставит элеатов перед Гераклитом, хотя по времени последовательность если и не обратная, то одновременная. «Ничто» в логике следует за «бытием», но первую категорию, согласно Гегелю, разработали индусы раньше элеатов, т. е., здесь нарушается не только временная последовательность, но и «единство места».

Как уже отмечалось, В. И. Ленин, касаясь логической обработки истории философии, по поводу «кругов», спрашивает: «Обязательна ли хронология насчет *лиц*?» И отвечает: «Нет!» [*3, 29*, 321]. Это выражается в первом кру-

ге: «Античная: от Демокрита до Платона и диалектики Гераклита» (Гераклит жил раньше Платона).

Но в целом надо сказать, что в отношении такого несовпадения логики и истории мы можем указать лишь примеры. Общие закономерности его неизвестны, неизвестно также, есть ли они вообще, или отклонения имеют случайный характер.

Важным различием, согласно Гегелю, является также выпадение, отсутствие некоторых понятий в историко-философском процессе. По поводу «для себя бытия» (атома) Демокрита Гегель пишет, что «атомистическое начало... не устарело, а должно с этой стороны всегда существовать; для себя бытие должно встречаться в каждой *логической* философии как существенный, но не как последний момент. Верно то, что при логическом переходе от бытия и становления к этому определению мысли сначала выступает наличное бытие, но последнее принадлежит сфере конечности и, значит, не может сделаться философским началом» [*9*, 265—266]. И Гегель формулирует важное положение, которое выписал Ленин в свой конспект. «Таким образом, хотя ход развития философии в истории должен соответствовать ходу развития логической философии, в последней все же будут места, которые отпадают в историческом развитии» [*9*, *9*, 266]. Если мы, например, говорит Гегель, сделаем началом наличное бытие, то получим то, что есть в обыденном сознании: существуют вещи, они конечны и относятся друг к другу. Но если дальше не идти, то это не философское, а обыденное сознание.

Наконец, совпадение логического и исторического имеет и тот важный смысл, что история философии, подобно логике, должна рассматриваться как система. Это — одна из центральных идей гегелевской концепции. Для Гегеля история философии есть «органически прогрессирующее целое». «Деяния, которыми занимается история философии, так же мало представляют собою приключения, как мало всемирная история лишь романтична; это не просто собрание случайных событий, путешествий странствующих рыцарей, которые сражаются и несут труды бесцельно и дела которых бесследно исчезают; и столь же мало здесь один выдумал одно, а там другой — другое; нет: в движении мыслящего духа есть существенная связь» [*9*, *9*, 30]. Здесь Гегель применяет свой

излюбленный принцип, что «истинное есть, наоборот» (в отличие от метафизического способа постижения) «движение, процесс...» [*9*, *9*, 30]. Далее он пишет: «Философия, таким образом, есть *развивающаяся система*, и такова также история философии: это — тот *основной* пункт, то *основное* понятие, которое выяснит вам даваемое мною изложение этой теории» [*9*, *9*, 33].

История философии, что уже отмечалось, как и любая другая наука, может иметь описательный, эмпирический характер, когда системы рассматриваются рядом друг с другом, и хотя и устанавливаются определенные их связи, но тоже внешнего характера (А был учителем В, оказал влияние на него и т. п.). Понять же историю философии как систему — значит открыть в ней существенную, *необходимую* связь. Какое бы *влияние* ни оказал Сократ на Платона, Юм на Канта, в самом этом влиянии надо вскрыть его необходимость. Без этого оно есть *факт*, требующий объяснения. Что Юм повлиял на Канта — об этом говорит последний, но дело в том, *почему* оказалось возможным такое влияние. При этом надо осознавать сложность подобного объяснения в историко-философском плане. Состоит она в следующем.

Первоначальное знакомство с предметом имеет форму случайности. Случайно натыкаются на тот или иной факт. Случайными, внешними, поверхностными являются открываемые зависимости, связи, свойства предмета.

Но на этом познание не останавливается. Оно стремится вскрыть существенную, необходимую связь изучаемого предмета. Первоначальное знание при этом не отбрасывается, а объясняется из более глубоких оснований, т. е. случайное, говоря словами Энгельса, выступает как форма проявления необходимости *.

Но может ли познание на этом остановиться? Не мыслима ли такая его ступень, на которой оно даст движение самой необходимости? И в самом деле, если строится *система* понятий какой-либо науки (например, «Капитал» Маркса), то ведь переход от одних ее категорий к другим

* При изложении этих категорий, как и многих других, преобладает «онтологический» подход: случайное и другие моменты берутся как определенность лишь вещей. Но связь его с необходимым есть также и *закон познания* (движение от случайного к необходимому). В этом плане такой подход почти не исследован.

не может быть случайным. Развитие товара в деньги, денег в капитал, и т. д., как оно дается в науке политэкономии, есть процесс необходимый, а не случайный. Наука отвлекается от случайностей и берет необходимость в чистой форме. Подобным же образом и Гегель в «Науке логики» пытался дать систему такого необходимого развития категорий философии, хотя сейчас и обнаруживается у него немало искусственных связей.

По отношению к философии требование систематичности кажется особенно важным. Ведь понятия ее — категории — имеют всеобщий и необходимый характер, стало быть, и связь их должна быть такой же, а не случайной. В этом смысле самой совершенной, идеальной должна быть диалектическая логика — система философских категорий.

История философии, как и большинство других наук, занимает в описанном процессе мысли от случайного до «чисто» необходимого «промежуточное» положение. Она должна описать не чисто логический процесс мысли, а реальный исторический процесс, в котором случайность играет не малую роль. Если взять в абстрактном виде бытие, ничто, становление и т. д., получим логику. В истории Гераклит, элеаты и другие философы тоже имели дело с такими понятиями, и поэтому логическое совпадает с историческим. Но теперь надо сказать, что они и не совпадают, и не только в силу названных выше причин (оборачивание порядка категорий, «выпадение» отдельных из них и т. д.), но потому, что даже при сохранении логической структуры, одинаковой в истории, она проявляется в форме случайности. Случайно, что именно в таком-то году родился Гераклит. Случайно место его рождения, его учителя, книги, попавшие ему в руки, и т. д. Это является одной из причин того, что, согласно Ленину, необязательно «соблюдение хронологии насчет лиц». Заметим, что эта мысль Ленина высказана во фрагменте «К вопросу о диалектике», одна из основных идей которого — идея о внутренне-необходимом, имманентном движении (самодвижении) объективного мира и его познания. Применительно к истории познания диалектическая концепция развития, которую тут излагает Ленин, должна указать социальные и гносеологические корни (причины) течений философской мысли; так, рассматривать идеализм как только чепуху, означает собственно видеть в нем продукт фантазии,

произвола (а произвол есть, воля в определении случайности), как выдумку и т. п. Исследуя круги в истории философии, Ленин строит их на существенных противоположностях материализма и идеализма, метафизики и диалектики. Отвлечение от случайностей в историко-философском исследовании есть отражение факта самой действительности, в которой необходимое обычно сохраняется, а случайное является скоропреходящим.

Историю мы имеем лишь тогда, когда исследуем и эти случайности, а точнее, исследуем, каким образом в них и через них проявляется необходимость. В этом отношении Гегель дал практическое правило: сначала дается строго логическая дедукция последующей ступени, а затем описывается ее практическая реализация, чем и достигается единство логического и исторического. Это правило обладает большой силой: оно вскрывает активную роль логического при осмыслении истории. Его нельзя отбросить, но нельзя не заметить, что оно подчиняет историю логике, что характерно для учения Гегеля, являющегося паплогизмом. Чтобы избежать его, отдать должное также историческому моменту, надо исследовать, не может ли быть необходимой и такая связь систем философии, которая отличается от логической. Ситуация здесь такая: возможно, что в логике понятие В необходимо выводится из понятия А, а исторически, хронологически их последовательность обратная, но также необходимая. Например, Гегель выводит «становление» из «бытия». Выведение его правильно, необходимо. В истории мысли понятие «становление» развито Гераклитом, а «бытие» — элеатами. Но хронологически они современники, и в равной степени учение Гераклита можно рассматривать как опровержение элеатов, так и наоборот. Поскольку Логика начинает с непосредственного, то бытие «предшествует» в ней становлению (бытие и есть выраженная категорией непосредственность). Но исторически мыслима и *обратная* связь, притом *необходимая*. А именно: становление есть единство бытия и небытия, как учил Гераклит. Он во всем мыслит становление, все превращает в поток, течение и т. д. У ученика Гераклита — Кратила становление абсолютизировано: мы не можем и одного раза войти в реку. Все меняется ежемгновенно, нет абсолютно ничего устойчивого, т. е. есть небытие, но нет бытия. Да и ясно: абсолютное беспокойство, движение есть покой: все исчезает, не

успев родиться, т. е.— вообще не рождается. Есть лишь бытие, но нет небытия. А это — основная формула элеатов. Элеатическое учение ведет к апориям Зенона, возникающим в силу предположения об абсолютной делимости всего. Демокрит вводит атомы, чтобы разрешить апории Зенона, и т. д. Получается последовательность «становление — ничто — бытие — для себя бытие (атом)», которая отличается от гегелевской, ибо Гегель, придавая решающее значение логике, устраняет своеобразие исторического.

С этой точки зрения надо бы просмотреть всю историю философии, что сейчас трудно сделать. Ведь мы еще не имеем «Логики с большой буквы», с которой надо было бы соотносить науку истории философии. Ближайшей задачей поэтому должен быть анализ философских систем, не упускающий их исторической хронологической определенности, но открывающий в последней необходимую связь.

Ленин высоко оценивал мысли Гегеля о необходимости как научной форме связи. Процитировав положение «Царство мысли представить философски, т. е. в его собственной (NB) имманентной деятельности или, что то же, в его необходимом (NB) развитии...», Ленин восклицает: «замечательно!» [*3*, *29*, 81].

Ленин, анализируя соображения Гегеля, пишет о том, что «в старой логике перехода нет, развития (понятий и мышления), нет «*внутренней необходимой связи*» всех частей и «Übergang'а» [перехода,— *Ред.*] одних в другие» [*3*, *29*, 88]. Так же обычно излагается и история философии, как сумма систем. Ленин подчеркивает, что «очень важно» выделение Гегелем таких двух основных требований: «необходимость связи» и «имманентное *происхождение* различий» [*3*, *29*, 89].

Ленинский анализ этого положения имеет неоценимое значение не только для логики, но и для любой другой области мысли или действительности, в том числе и для истории философии. И снова надо подчеркнуть, что если онтологическое понятие необходимости исследовано детально, то необходимость в *методологическом*, познавательном плане остается белым пятном. Здесь не место подробно обсуждать этот вопрос, отметим лишь то, что мысль Ленина об имманентном *происхождении* различий содержит в себе принципиальный ответ на него [см. *3*, *29*, 89]. Ибо имманентные различия — это противоположности.

А сама необходимость есть связь их. Так как противоположности взаимоисключают друг друга, их связь есть *отрицание*; но они также полагают друг друга, находятся в единстве. Отрицание поэтому является не только взаимоуничтожением (это — одна сторона дела), но и взаимоутверждением. Отрицание имеет диалектический характер. Оно не внешнее, не зряшное, не субъективное, а объективное и имманентное, внутренне необходимое.

Поэтому для обнаружения системного характера историко-философского процесса требуется обращение к его категориальной структуре. Категории являются парными, поляризованными. Они образуют внутреннее ядро философских учений и с их помощью, несмотря на всю кажущуюся разбросанность истории мысли, можно схватить ее в виде единого целостного процесса. Но при таком подходе к делу красной нитью, нервом, проходящим через всю историю философии, будет диалектика, формирование диалектического способа мышления. Так именно получается у Гегеля, на что обращает внимание Ленин в связи с пифагорейцами («Прослеживая преимущественно *диалектическое* в истории философии, Гегель приводит рассуждения пифагорейцев» [*3*, *29*, 223]). Гегель выделяет диалектическое во всех учениях: Гераклита, элеатов, Аристотеля, Платона и т. д. Он старается определить место каждого из них в истории познания, руководствуясь при этом системой логики.

Основная противоположность, которую прослеживает Гегель, есть мышление и бытие. Он изучает противоположные направления философии («партии в философии»), но, будучи идеалистом, всячески принижает материалистические учения. Ленин отмечает: «Демокрита Гегель behandelt совсем уже stiefmütterlich, всего стр. 378—380!.. Невыносим идеалисту дух материализма!!». По поводу Платона: «Подробно размазывает Гегель „натурфилософию" Платона, архивздорную мистику идей, вроде того, что „сущность чувственных вещей суть треугольники" и т. п. мистический вздор. Это прехарактерно! Мистик-идеалист-спиритуалист Гегель (как и вся казенная, поповски-идеалистическая философия нашего времени) превозносит и жует мистику — идеализм в истории философии, игнорируя и небрежно третируя материализм. Ср. Гегель о Демокрите — nil! О Платоне тьма размазни мистической» [*3*, *29*, 239, 254]. Ленин постоянно говорит об однобокости

Гегеля, слепоте идеалиста, об увертках от материализма, об «идеалистических натяжках» и т. п. «История философии» Гегеля оказывается последовательно проведенной точкой зрения *партийности идеализма*, систематической борьбой с материализмом. Ленин указывает гносеологическое основание этой борьбы: «Гегель серьезно „верил", думал, что материализм как философия невозможен, ибо философия есть наука о мышлении, об *общем*, а общее есть мысль» [*3*, *29*, 250].

Надо, впрочем, заметить, что отрицательное отношение Гегеля к материализму вступило в противоречие с его диалектическим методом, и в частности с принципом снятия, согласно которому каждая предыдущая система мысли входит в последующую, изменяясь по форме и содержанию. Это противоречие практически разрешается у Гегеля так: он не отбрасывает ни одной системы философии, каждой находит место и «оправдание», но при анализе их (особенно материалистических систем) обращает главное внимание *не на ее достоинства*, а на *недостатки*. Однако в общетеоретическом плане в связи разных систем Гегель открыл диалектическую закономерность. Вот одно из ярких мест его книги: «История философии,— говорит он,— есть по своему существу внутренне необходимое, последовательное поступательное движение. При вступлении в эту область надо отказаться от случайности». История (философии) необходима. «Движущим же началом является внутренняя диалектика форм» (т. е. диалектическое отрицание) [*9*, *9*, 40]. Каждая форма неизбежно разрушается с прогрессом познания, но не отбрасывается целиком. Вследствие этого каждая система философии необходимо существовала и продолжает еще и теперь существовать: ни одна из них не исчезла, все они сохранились — как момент целого. «Принципы (этих систем) сохранились, новейшая философия есть результат всех предшествовавших принципов; таким образом, ни одна система философии не опровергнута. Опровергнут не принцип данной философии, а опровергнуто лишь предположение, что данный принцип есть окончательное абсолютное определение...» [*там же*]. Поэтому отношение к системе должно заключать в себе две стороны: утвердительную и отрицательную. Только учитывая обе, можно объективно оценить ее. Гегель при этом замечает, что утвердительная сторона

познается позднее, чем отрицательная: «опровергать легче, чем дать оправдание».

Гегель приводит пример атомизма. Этот принцип опровергнут: «мы теперь уже не атомисты». «Дух», однако, есть самостоятельная единица — атом (я). Поэтому «столь же верно и то, что этот принцип сохранился». «Все есть атом. Но понятие атома далеко не представляет собою всего определения абсолюта» (читай: материи, мышления и т. д.). «Особенно применительно к духу атом — крайне скудное определение» [*там же*] (у Демокрита различие духа и материи еще не проводилось). Таким образом, Гегель формулирует принцип единства относительного и абсолютного в истории философии. Взятый абсолютно, каждый принцип опровергается, т. е. оказывается относительным. Но в качестве относительного он неопровержим, т. е. абсолютен.

Ленин подробно развил материалистическое учение о диалектике абсолютной и относительной истины в историко-философском процессе в работе «Материализм и эмпириокритицизм», обосновал мысль, что «человеческое мышление по природе своей способно давать и дает нам абсолютную истину, которая складывается из суммы относительных истин», специально подчеркнул справедливость мысли Гегеля, что «диалектика... *включает в себя* момент релятивизма, отрицания, скептицизма, но *не сводится* к релятивизму» [*3*, *18*, 137, 139].

Резко критикуя атомистику, Гегель как диалектик не отбрасывает ее целиком; наоборот, исходя из того, что атом — для себя бытие — есть необходимый этап в его «Науке логики», он его высоко оценивает. Эта двойственность Гегеля так характеризуется в «Философских тетрадях». «Натягивая Левкиппа под свою логику, Гегель распространяется насчет важности, «величия» принципа... fürsichsein (для себя бытие), видя его у Левкиппа. Пахнет натяжкой отчасти». И сразу же после этого: «Но есть и *зерно истины* (курсив наш): оттенок («момент») отдельности; прерыв постепенности; момент сглажения противоречий; прерыв непрерывного,— атом, единица» [*3*, *29*, 238].

Чтобы диалектическая сторона гегелевской концепции была более понятна, надо иметь в виду характерный для Гегеля принцип историзма, на который обратил внимание Ленин в своем конспекте: «...превосходно за строгую историчность в истории философии, чтобы не приписывать

древним такого „развития" их идей, которое нам понятно, но на деле отсутствовало еще у древних...» [*3*, *29*, 222].

Для высших ступеней развития принципы ранних философских учений оказываются весьма бедными по содержанию. Признавая относительную истинность атомизма, наука в XX в. по сути согласна с приведенной выше мыслью Гегеля: мы сегодня «не атомисты», атом для нас не является основным принципом объяснения действительности, «кирпичиком» мироздания. Давая диалектико-материалистический анализ кризиса в естествознании, Ленин подчеркивал, что «признание каких-либо неизменных элементов, „неизменной сущности вещей" и т. п. не есть материализм, а есть метафизический, т. е. антидиалектический материализм». Таким неизменным элементам Ленин противопоставил идею о бесконечной сложности, неисчерпаемости атома и электрона [см. *3*, *18*, 275—276].

Вследствие абстрактности исходных принципов, начальных определений ранних философских учений от них нельзя требовать того, что соответствует более глубоким формам сознания. «Некоторые авторы,— отмечал критически Гегель,— ставили вопросы, была ли философия Фалеса теизмом или атеизмом, признавал ли он личного бога или только безличное всеобщее существо». [*9*, *9*, 44].

Принцип историзма прямо вытекает из диалектического понимания истории. Гегель его формулирует так: «Надо излагать исторически: приписывать им (древним мыслителям.— *М. Б.*) лишь то, что нам непосредственно передано как их учение» [*9*, *9*, 45]. Во многих историях философии Гегель видит нарушение этого требования. Философу приписывается то, о чем он и не думал. Так, в «Истории философии» Бруккера сообщается множество философем, якобы высказанных Фелесом, хотя исторически нам о них ничего неизвестно. Бруккер и подобные ему авторы действуют так: из какого-либо положения делаются выводы, содержащиеся в нем «в себе», в возможности, и затем говорят о них так, как будто бы анализируемый философ *сам* их сделал или имел в виду в своем учении. Так, Бруккер приписывает Фалесу положение: «из ничего ничто не возникает», потому что (!) Фалес сказал, что вода вечна. Риттер квалифицирует мировоззрение Фалеса как «динамическое» и т. д. [см. *9*, *9*, 46].

Обосновывая исторический подход к философии, Гегель исходил из понятия развития, из понимания его как движения от возможности к действительности. Из учения Фалеса можно «сделать подобный вывод» (Бруккера или Риттера), но сам Фалес его не сделал. «Этот вывод напрашивается, но он не оправдывается исторически. Мы не должны посредством таких выводов превращать древнюю систему философии в нечто совершенно другое, чем она была первоначально» [*9*, *9*, 46]. Одно дело, что данное определение, данный вывод вытекает из учения, и другое дело, выявлены ли эти определения или нет; «важно только выявление того, что содержится в скрытом виде» [*там же*]. Гегель пишет в этой связи, что Фалес не ввел в свое учение даже понятия *причины*, не говоря уже о первопричине.

То же самое относится к понятиям «закона» (так называют и древнекитайское «дао»), «необходимости» (ее отождествляют с роком), случайности, материи и т. д., т. е. ко всем категориям. Вкладывание в древние понятия более развитого содержания встречается на каждом шагу. «Велик соблазн перечеканить древних философов в нашу форму рефлексии»,— говорит Гегель [*там же*].

Однако, как видно из ленинского анализа, этому «великому соблазну» часто поддавался и Гегель. Ленин многократно отмечает, что «излагая полемику Аристотеля с учением Платона об идеях, Гегель *скрадывает* ее материалистические черты», «прикрывает слабость [Аристотеля — *М. Б.*] ради мистики», что «скрадены *все* пункты *колебаний* Аристотеля между идеализмом и материализмом», «прикрывает слабости идеализма», совершает «подделку Аристотеля», что «Гегель *обошел* теорию познания Эпикура и заговорил *о другом*, чего Эпикур *здесь* не касается и *что совместимо* с материализмом» и т. д. [*3*, *29*, 254, 255, 258, 261, 266]. Принцип историзма, выдвинутый Гегелем, нарушается им вследствие его идеалистического подхода к истории мысли. Анализ Ленина показывает, следовательно, что важный вопрос о реализации этого принципа связан с борьбой основных философских направлений.

Гегель уделяет определенное внимание вопросу об историческом характере «основного вопроса философии». Исследуя соотношение субстанции и субъекта, он пишет: «Эта противоположность, до которой заострились обе сто-

роны, понятая в своем наиболее всеобщем значении, есть противоположность между мышлением и бытием, между индивидуальностью и субстанциальностью...; это — противоположность между субъектом и объектом, природой и духом...» [*9*, *9*, 99].

Уяснение единства (у Гегеля тождества) их есть основная задача новой и, особенно, современной (Гегелю) философии.

Он считает «греческое философствование наивным потому, что оно еще не принимает во внимание эту противоположность между мышлением и бытием, а исходит из бессознательной предпосылки, что мышление есть также и бытие» [*там же*]. Здесь имеются в виду учения Левкиппа, Демокрита, Эпикура, Лукреция о душе как подвижных гладких атомах, частицах материи. На наш взгляд, эта мысль ущербна в двух отношениях. Как показывает Ленин в «Философских тетрадях», Гегель даже материалистические учения Демокрита и других мыслителей старается представить как идеализм. Но ведь нельзя быть идеалистом, не осознавая противоположности мышления и бытия. В «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин говорит о борьбе (сознательной, конечно) основных философских направлений не только в новое время, но и в античности. «Могла ли устареть за две тысячи лет развития философии борьба идеализма и материализма? Тенденций или линий Платона и Демокрита в философии?» [*9*, *18*, 131]. Энгельс так же отмечал, что основной вопрос философии коренится еще в представлениях периода дикости, но он претерпевает историческое развитие, а потому «он мог быть поставлен со всей резкостью, мог приобрести все свое значение лишь после того, как население Европы пробудилось от долгой зимней спячки христианского средневековья. Вопрос об отношении мышления к бытию, о том, что является первичным: дух или природа,— этот вопрос, игравший, впрочем, большую роль и в средневековой схоластике, вопреки церкви принял более острую форму: „создан ли мир богом или он существует от века?"» [*1*, *21*, 283]. По отдельным вопросам Гегель обнаруживает исторический подход к основному вопросу философии, предостерегая против отождествления древних систем и новых. Например, кажется, что софистическая, новоакадемическая и скептическая философии «совпадают с новейшими философиями субъективности» в учении об истине, об

ограниченности познавательных способностей и т. п. Гегель показывает, что между скептиками и т. д. и «субъективными идеалистами» есть «существенное различие» [*9*, *9*, 99]. У древних не было понятия вещи в себе, а это важно. Они все сводили к видимости, иллюзии. У них «видимость была всей сферой» [*9*, *9*, 100].

Принцип историзма крайне важен в научной истории философии. С учетом его иначе ставятся многие вопросы, что позволяет избежать бесконечных споров. Таков, например, вопрос: кто такой Спиноза, материалист или пантеист? Ведь современники считали его материалистом, и спинозизм в 17—19 веках был синонимом материализма. Но мы не можем стать на эту точку зрения. Все дело в том, что материализм есть не раз навсегда данное, а развивающееся мировоззрение. Последовательный материализм возникает лишь в работах Маркса и Энгельса. До того он переживает длительную историю, проходит ряд ступеней развития, *одной* из которых является пантеизм. По *сравнению* с теми типами мировоззрения — религией и идеализмом, которые господствовали в эпоху Спинозы,— его учение носит материалистический характер. С возникновением более развитых форм его, например французского материализма XVIII в., спинозизм обнаруживает и свои негативные черты (вечность бога, его отождествление с природой) и понижается в ранге. Так же обстоит дело с другими философскими учениями.

Несмотря на крупные ее недостатки, гегелевская история философии высоко оценивалась Марксом и Энгельсом. Еще в докторской диссертации (1841) Маркс отмечал «удивительно обширный и смелый план его истории философии, с которой вообще только и начинается история философии». Еще тогда, будучи идеалистом, Маркс говорил, что Гегель «не мог вдаваться в детали» [*2*, 24]. Так, он не видел существенного различия учений Демокрита и Эпикура (его выяснил именно Маркс). Кроме того, способ мысли Гегеля «помешал этому гигантскому мыслителю признать за указанными системами (стоицизм, эпикуреизм, скептицизм) их высокое значение для истории греческой философии и для греческого духа вообще» [*там же*]. Как идеалист, Гегель недооценивал атомистическую философию (хотя он высоко ставил материалистические учения Фалеса, Анаксимена и др.). Однако, как

мы видели выше, было бы ошибочно думать, что он вообще отбрасывал их.

То же надо сказать об отношении Гегеля к материализму нового времени, особенно французскому. Сложилось даже представление, что гегелевское учение есть аристократическая реакция на французскую буржуазную революцию и французский материализм. Но это неверно.

Французскую революцию он называл «величественным восходом солнца» и считал ее поворотным пунктом всемирной истории. Гегель также очень высоко ценил атеизм, материализм и натурализм XVIII в., который разрушил средневековую идеологию. Но — и в этом суть дела — он больше ценил их разрушительную (отрицательную) работу, нежели положительное содержание их систем. Ибо, во-первых, Гегель, как идеалист, не мог принять материализма в принципе.

Во-вторых, нельзя забывать, что этот материализм был метафизический и механистический. А Гегель — творец всеобъемлющей системы диалектики — преодолел метафизику и механицизм. Если с одной стороны, его борьба с французскими философами имела реакционный характер, то с другой — прогрессивный, положительный. Эта критика старого материализма была одной из предпосылок возникновения и материализма диалектического. Напомним еще раз мысль Ленина в его конспекте «Истории философии» Гегеля, что «умный идеализм ближе к умному материализму, чем глупый материализм» [*3, 29,* 248].

Став материалистом, Маркс не потерял высокого уважения к гегелевской истории философии. Яркое свидетельство этого — письмо Маркса Лассалю от 22 февраля 1858 г. Критически оценивая «мистическую оболочку» диалектики Гегеля и то, что Гегель (и Бейль) «не додумался» до различия Эпикура и Демокрита, Маркс пишет: «Впрочем от Гегеля, который впервые постиг историю философии в целом, нельзя требовать, чтобы он не делал ошибок» [*1, 29,* 447]. Общий план гегелевской «Истории философии», как и в 1841 г., оценивается, как видим, позитивно. Ф. Энгельс называл «Лекции по истории философии» «гениальнейшим произведением». Наконец, Ленин в своем конспекте произведения Гегеля выделил ряд позитивных и негативных ее черт. В этом параграфе мы не могли, разумеется, говорить о всем богатстве «Лекций по истории

философии» Гегеля: были затронуты только те принципы, которые привлекли особое внимание Ленина.

В связи с ленинским анализом гегелевской историко-философской концепции возникает много вопросов методологического характера: что собой представляет история философии как целое, как развивающаяся система; какова роль пространства и времени в ней и каковы закономерности соединения их с конкретным материалом (без выяснения этих закономерностей пространственно-временная определенность историко-философского процесса будет представляться пустым вместилищем, от которого уже отказались в естествознании). Далее, требуют изучения: закономерности совпадения логического и исторического и их различия, расхождения (последнее не изучено совсем); специфическое преломление единой основы эпохи в разных формах общественного сознания, их взаимоотношение и историческое изменение последнего; связь необходимости и случайности («случайность как форма проявления» необходимости в историко-философском процессе»); различие исторической и логической необходимости; действие принципа снятия и его границы; принцип историзма (особенно формы соединения идей, разделенных во времени); историческое изменение предмета философии и другие вопросы. Из сказанного выше видно, что для осмысления, исследования проблем, поставленных, но не решенных немецким мыслителем, значительный материал могут дать ленинские конспекты по истории философии.

ФЕЙЕРБАХ

Наряду с изучением философии Гегеля Ленин обращал большое внимание на философию Фейербаха. Уже в конспекте «Святого семейства» (1895) Ленин тщательно анализирует те места, в которых идет речь о заслугах Фейербаха в деле критики спекулятивной философии Гегеля и гегельянцев. В позднейшие годы он специально изучает «Лекции о сущности религии» и «Теогонию» (1909); наряду с «Историей философии» Гегеля (1915) штудирует историко-философскую работу Фейербаха «Изложение, анализ и критика философии Лейбница» (конец 1914 или начало 1915 г.). В конспекте сочинений Гегеля «Науки логики» и «Лекций по истории философии» на каждом шагу мы встречаем замечания о Фейербахе. Ленин снова и снова по самым разным поводам возвращается к нему, чтобы сопоставить с Гегелем. Мы не говорим уже о таких законченных вещах Ленина, как «Карл Маркс», «Три источника и три составных части марксизма», а также «Материализм и эмпириокритицизм», где Ленин обильно цитирует Фейербаха в борьбе против махистов.

Несмотря на недостатки его материализма, Фейербах дает богатый материал для критики всевозможных идеалистических спекуляций в области естествознания, религии и т. д. Ведь нужно помнить, что большинство форм современной идеалистической философии используют старую-престарую традицию, или линию Платона, не говоря уже о религии. И если Фейербах смог через свой несовершенный материализм отчасти преодолеть идеализм и религию, то его оружие сохраняет свое значение и теперь. Совет Ленина переводить классиков французского просвещения, высказанный им в работе «О значении воинствующего материализма», вполне распространяется и на атеистические и прочие сочинения Фейербаха.

В названной работе Ленин высказывает глубокое методологическое положение. Отвечая на мысль, что «старая

атеистическая литература XVIII века устарела, ненаучна, наивна и т. п.», Ленин пишет: «Было бы величайшей ошибкой и худшей ошибкой, которую может сделать марксист, думать, что многомиллионные народные (особенно крестьянские и ремесленные) массы, осужденные всем современным обществом на темноту, невежество и предрассудки, могут выбраться из этой темноты только по прямой линии чисто марксистского просвещения. Этим массам необходимо дать самый разнообразный материал по атеистической пропаганде, знакомить их с фактами из самых различных областей жизни, подойти к ним и так и эдак для того, чтобы их заинтересовать, пробудить их от религиозного сна, встряхнуть их с самых различных сторон, самыми различными способами и т. п.» [*3*, *45*, 26]. Те формы идеологии, с которыми боролся Фейербах, продолжают существовать и поныне. Поэтому и философия его имеет актуальное значение.

Вообще духовная жизнь современности состоит из нескольких пластов, которые воспроизводят ряд уже «пройденных», но существующих форм сознания: самые примитивные суеверия, идущие от языческих времен, христианство, вообще религия, философия здравого смысла, метафизический и механистический материализм. Подлинно современной философией является материалистическая диалектика Маркса — Ленина. Для того, чтобы ее мог усвоить, например, верующий, он сначала должен расшатать свои религиозные убеждения силой здравого смысла и ограниченного материализма, т. е. воспроизвести на современном этапе имевшую место в прошлом борьбу (по закону совпадения фило- и онтогенеза). Разумеется, в силу наличия более развитой философии возможен и «прямой путь чисто марксистского просвещения». Но не надо забывать и обратную тенденцию. Благодаря существованию менее развитых форм сознания прямой путь, как правило, всюду искривляется. Не секрет, например, что очень часто «диалектический материализм» в каком-нибудь учебнике излагается по-фейербаховски, а не по-марксистски-ленински. Однако как бы там ни было, а фейербаховская философия имеет большое значение, и главным образом по двум причинам:

а) многие его материалистические идеи, в диалектически переосмысленном виде, вошли в марксистскую философию;

б) продолжают существовать более низкие религиозно-идеалистические формы идеологии, в борьбе с которыми материализм Фейербаха может быть мощным оружием.

Ленин в этом плане его и изучает. В вопросе о происхождении философии Фейербаха он обнаруживает те зародыши материализма, которые имелись у Гегеля, и вскрывает преемственность двух философов. Он рассматривает положение Гегеля: «... ***Во всем природном, научном и духовном развитии вообще*** оказывается, и очень важно убедиться в этом, что первое, пока нечто есть лишь *внутреннее* или также внутри своего *понятия*, именно потому есть лишь непосредственное, пассивное наличное бытие последнего...» [*3*, *29*, 139]. Ленин резюмирует: «Начало всего может быть рассматриваемо, как внутреннее — пассивное — и в то же время внешнее» [*там же*]. Далее Ленин отмечает всеобщность этой мысли и ее применение к соотношению бога и природы. «Gott» сначала не есть еще дух. «*Непосредственно бог есть поэтому* **лишь** *природа*». Природа есть пока еще внутренний дух, но именно поэтому внешний: мышление человека. Ленин отмечает, что для Гегеля «это тоже характерно!!» и на полях устанавливает связь его и Фейербаха: «Фейербах daran „knüpft an" (подхватывает.— *Ред.)* это. Долой Gott, остается *Natur*» [*3*, *29*, 139].

Этим Ленин вскрывает более глубокую связь Гегеля и Фейербаха, нежели та, которую видел последний. Фейербах осознавал свое отношение к Гегелю как голое зряшное отрицание (отбросил и идеализм и диалектику).

Иногда те или иные мыслители оцениваются по тому, что они о себе думали и говорили. Но если философ (как и всякий человек) может ошибаться относительно природы или общества, то он в равной степени может ошибаться и относительно самого себя. Фейербах *сознательно* отвергает, отбрасывает и идеализм и диалектику Гегеля. Но это ведь не мешает ему оставаться идеалистом в понимании истории (хотя он этого своего идеализма не знал!). Будучи учеником Гегеля (хотя, как подчеркивал Ленин вслед за Энгельсом, Фейербах никогда правоверным гегельянцем не был), он не мог не усвоить ряда диалектических идей последнего, о чем свидетельствуют все его сочинения. Так, Фейербах не понимает объективной диалектики. Но в «Предварительных тезисах» он пишет: «Истинная диалектика есть диалог Я и Ты». Только её Фейербах призна-

вал как отражение человеческих отношений. Вся мысль его движется в полярных противоположностях (субъект — объект, природа — бог, мышление — чувственность, общее — единичное и т. д.) и здесь он часто высказывает диалектические положения. Суть дела в том, что Фейербах усвоил *элементы* диалектики из философии Гегеля, но он не воспринял и тем более не создал *системы* диалектики. Поэтому для его письма характерна форма тезисов, а не связного непрерывного течения мысли. Во всяком случае, элементы диалектики, имеющиеся у Фейербаха, стоят в противоречии с его *сознательным* отношением к диалектике своего учителя, и эти два плана надо строго различать. К сожалению, мы остановились на правильной общей оценке его отношения к Гегелю, не попытавшись ее конкретизировать. Этим самым мы подпадаем под влияние самого Фейербаха. Сознательно он метафизически, зряшно отрицал своего предшественника, и мы воспринимаем это за вполне объективную оценку, тоже считая, что он *все* отбросил, хотя с точки зрения диалектики это просто невозможно. Фейербах, например, *всего* Гегеля воспринимает как идеалиста — *и только*. Это истина. Но, как известно, не вся истина.

Гегель в силу самой диалектики приходит к мысли о том, что непосредственно бог есть лишь природа, т. е. что непосредственно бога нет. Сторона непосредственности (имевшая у Гегеля значение лишь одной ступени развития бога) становится основной у Фейербаха. Понятие непосредственности обозначает у него главную существенную определенность природы. Уже у Гегеля непосредственное означает невыводимое, первоначальное и т. д.

У Фейербаха эта мысль проходит красной нитью через все сочинения, в том числе и через конспектируемые Лениным «Лекции о сущности религии». Она привлекает особенное внимание Ленина. «...Природа есть первоначальное, первое и последнее существо...»,— пишет Фейербах [*3*, *29*, 46]. У Гегеля в Феноменологии процесс познания так же начинается с «чувственной достоверности». Однако у него природа есть первое, но не последнее существо. Поэтому Фейербах добавляет: «...но первое не только в смысле спекулятивной философии, в которой первое означает то, за пределы чего надо выйти, но и первое в смысле невыводимого из другого, через себя самого существующего и истинного» [*3*, *29*, 46]. Итак, для Фейербаха

природа непосредственна. «...У природы нет ни начала ни конца. Все в ней находится во взаимодействии, все относительно, все одновременно является действием и причиной, все в ней всесторонне и взаимно» [*3*, *29*, 48]. Она объективна, т. е. существует вне нас, вне ее ничего нет. Ленин подробно останавливается на мыслях Фейербаха о пространстве и времени. «...Не есть ли время только форма мира, способ, которым следуют друг за другом отдельные существа и явления мира? Как, следовательно, могу я приписывать миру начало во времени?» [*3*, *29*, 49]. Фейербах критикует Гегеля, у которого материя возникает из пространства и времени, и противопоставляет ему свою материалистическую точку зрения: «...В действительности имеет место как раз обратное, ...не вещи предполагают существование пространства и времени, а, наоборот, пространство и время предполагают наличность вещей» [*3*, *29*, 50].

Из самостоятельных сущностей Фейербах делает пространство и время свойствами, формами мира. Вполне понятен интерес Фейербаха и Ленина к этим категориям. Они играют большую мировоззренческую роль, потому что идеализм непосредственно связан с ними: он ведь утверждает, что мир возник в пространстве и во времени, т. е. что они существуют до него. На деле же, как доказала история науки, пространство и время есть формы (бытия) материи. В литературе, как правило, утверждается и обратное: формы бытия материи — суть пространство и время, что́ неточно, так как все общие свойства ее есть такие формы. Качество, количество, мера, бытие, отрицание, становление (движение), явление и сущность, закон, необходимость и случайность и т. д. и т. д.— все это формы бытия материи. Нет материи без этих свойств, атрибутов, форм. А понятие «форма бытия» и означает, что не может быть материи без этих атрибутов или форм. Не вдаваясь в подробное обсуждение вопроса, мы хотим лишь констатировать, что пространство и время у разбираемых нами философов играют такую большую роль именно в силу их органической связи с основным вопросом философии.

Другая важная особенность концепции Фейербаха, которую особенно тщательно прослеживает Ленин, есть понятие закономерности. Проанализировав большой материал, он замечает: «Итак, Фейербах систематически говорит: Notwendigkeit *d e r* Natur» [*3*, *29*, 55]. Это понятие (необхо-

димость природы) также характеризует материализм в понимании природы. «Делать природу зависимой от бога, значит мировой порядок и необходимость природы делать зависимыми от воли»; выше он говорит: «Но у христианина есть свободная причина, потому что он в своих желаниях не связывает себя с общим порядком, с необходимостью природы» [*там же*]. Как видим, этим Фейербах подчеркивает независимость природы от воли (бога). Хотя такая постановка вопроса явно несет у Фейербаха метафизический оттенок: *необходимость отрывается от свободы*. Этот разрыв правилен в отношении *бог — природа* (природа абсолютно необходима, ни от кого и ни от чего не зависит). Но он неверен в отношении человек — природа: здесь необходимость и свобода связаны воедино.

Перечисленные нами атрибуты — непосредственность (несотворимость), пространство и время, закономерность — представляют собой основные свойства природы, в плане природа — бог. Все они характеризуют природу как абсолютно самостоятельное, ни от чего не зависящее существо. В этом плане Фейербах вполне прав.

Второе отношение, исследуемое Фейербахом, привлекшее внимание Ленина,— отношение природы к человеку. Подчеркивая в человеке чувственное как основное, Фейербах рассматривает человека как созерцательное существо. Поэтому Маркс говорит, что Фейербах в «Сущности христианства» «рассматривает, как истинно человеческую, только теоретическую деятельность, тогда как практика берется и фиксируется только в грязно-торгашеской форме ее проявления» [*1*, *3*, 1].

Действительно, в названной работе Фейербах исходит из общего противопоставления греческого и иудейского отношения к действительности. Отношение греков к природе — созерцательное, отношение евреев — практическое, «эгоистическое». Фейербах цитирует Анаксагора, утверждавшего, что «человек рожден для созерцания солнца, луны и неба», и стоиков, говоривших, что «человек рожден для созерцания мира и подражания ему» [*11*, *2*, 144]. Наоборот, «учение о творении исходит из идеализма», говорит он в специальной главе «Значение творения в иудействе». «Теоретически выражением этого эгоистического, практического взгляда, утверждавшего, будто природа — ничто сама по себе, служит взгляд на природу или вселенную как на нечто сделанное, сотворенное, как на продукт

воления» [*там же*]. Фейербах приводит много красноречивых цитат из еврейских книг, в которых пророки признают бога при условии, что он дает им хлеб и т. д.— питает и поддерживает их. «Греки,— говорит он,— смотрели на природу теоретически; в гармоническом течении звезд им слышалась небесная музыка; они видели, как из пены всепорождающего океана вышла природа в образе Венеры Анадиомены. Израильтяне, напротив, относились к природе с точки зрения гастрономии: всю прелесть природы они находили только в желудке, они познавали своего бога только в поедании манны...» [*11*, *2*, 145].

Фейербах прав, что мировоззрение древних греков имело созерцательный характер. Об этом говорят слова Анаксагора и стоиков. Идеализм, главным образом развивавший активную сторону познания, также имеет в основном созерцательный характер. Таков, например, идеализм Платона, в отличие, скажем, от идеализма Фихте или Гегеля. Иудейская религия, действительно, по сравнению с язычеством, придает большое, если не решающее значение творению. Идея бога-творца занимает в ней центральное место. Древние греки не знали идеи о творении материи из ничего.

Но Фейербах ошибается, отдавая предпочтение созерцательному отношению к природе перед практическим. Материализм Фейербаха, как и философия древних греков, страдает этим, по выражению Маркса, «основным недостатком» — созерцательностью. Критика им практического, «эгоистического» отношения к действительности свидетельствует о непонимании Фейербахом практики. Лишь иногда, как мы увидим дальше, он верно оценивает ее роль. Практический характер иудейской религии он видит в том, что в ней отношения людей к богу строятся на («эгоистическом») договоре: дай нам манну, и мы будем считать тебя богом. Но если евреи просят манны, молят бога о ней, то это не практическое, а *потребительское* отношение к природе (богу). Ведь речь идет не о том, что они изменяют природу, выращивают пшеницу или улучшают ее сорта, а получают ее готовую в дар. Это ничем не отличается от животного отношения к природе.

Польза, утилитаризм, эгоизм у Фейербаха — это вовсе не практика, как ее понимает современная философия.

Отношение Фейербаха и Ленина к вопросу о практике прямо противоположны.

Мы, конечно, далеки от того, чтобы отрицать «грязноторгашескую» форму практики. Она существует и играет большую роль при товарно-денежном хозяйстве. Американские и другие прагматисты создали даже философию такой практики. Речь идет только о том, что не она, а производство — определяющий вид деятельности.

В силу сказанного, понятно, что Фейербах и в отношении к человеку главным свойством природы считает непосредственность, чувственность (созерцание). Независимость, первичность природы относительно мыслей человека — лейтмотив всех его рассуждений. «...Природа есть все, что ты видишь и что не является делом человеческих рук и мыслей» [*3*, *29*, 47]. Но, как показали Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии», такая природа — на границе человеческой деятельности. Ленин подчеркивает, что «и тут дело сводится к противоположению материи духу, физического психическому» [*3*, *29*, 48].

Как видим, у Фейербаха — природа непосредственна и отношение к ней непосредственно. Но и сам человек непосредственное, чувственное существо. Для Маркса пять органов чувств — результат всей до сих пор протекшей мировой истории, он понимает ее прежде всего как историю труда. Только благодаря предметно развернутому (созданному) миру существует музыкальное ухо и т. д. Фейербах ставит тот же вопрос в плане гносеологии. Ленин кратко формулирует его мысль так: «Если бы человек имел больше чувств, открыл ли бы он больше вещей в мире?» [*3*, *29*, 51—52]. И замечает: «важно против агностицизма». Как известно, эта мысль Фейербаха, поставленная на эволюционные основы Дарвином, была с успехом применяема (например, Лафаргом) для опровержения агностицизма.

Но ясна ограниченность Фейербаха в понимании этой чувственности. Он прав, говоря: «Разве мы имеем другой признак, другой критерий существования вне нас, существования независимого от мышления, кроме чувственности?»[*3*, *29*, 49]. Но надо бы добавить: в *конечном* счете, а не непосредственно. Законы Кеплера не видны («не начертаны на небе»). А кроме того, только понимание чувственности как деятельности есть высший критерий истины. В гносеологическом плане о чувственном познании Фейербах высказывает ряд оригинальных мыслей. Конспектируя работу Фейербаха о Лейбнице, Ленин большое

внимание уделяет гносеологическим проблемам. Параграф «Критика пневматологии Лейбница», написанный Фейербахом как добавление в 1847 г., целиком посвящен вопросам теории познания. Этот и следующий параграфы разобраны Лениным с особой тщательностью, так как теоретико-познавательные проблемы вызывали у него особый интерес.

Как известно, Аристотелю приписывали знаменитое положение: «Нет ничего в разуме, чего раньше не было бы в чувствах». Это положение защищалось в новое время сенсуалистами, Локком и др. Рационалист Лейбниц сделал к нему важное добавление. «Лейбниц,— пишет Ленин,— критиковал эмпиризм Локка в своих «Nouveaux essais sur l'entendement» — говоря, nihil est in intellectu etc, *nisi intellectus ipse* *» [*3*, *29*, 71]. Лейбниц различал «истины разума» (всеобщие и необходимые положения) и «истины факта» (единичные и случайные). «Принцип „необходимых истин" лежит „*в нас*"» [*там же*]. Истины же факта — опытного происхождения. Сам разум означает область внеопытных априорных идей.

Фейербах и Ленин констатируют сходство идей Канта и Лейбница. Более того, «эта идея есть уже у картезианцев — Фейербах цитирует *Clanberg'a 1652 г.*»,— отмечает Ленин и делает принципиально важный вывод: «NB кантианство = старый хлам» [*3*, *29*, 72].

Таким образом, выявляется единая линия априоризма, тянувшаяся с XVII в. до Канта. Факт, что аристотелевской форме была противопоставлена лейбницевская форма, свидетельствует о том, что Аристотель недостаточно обосновал ее. Повсюду в мышлении философы наталкивались на необходимые и общие истины (например, теоремы математики), которые непосредственно не почерпывались из опыта, наблюдений, содержания экспериментов. Поэтому, не отбрасывая его полностью, его ограничили, разделив все знание на две части: априорное и апостериорное. При этом само собой разумелось, что *общее* находится только в мышлении, а не в материи.

Фейербах в своей книге решал этот вопрос оригинально. В противоположность Гегелю, считавшему чувственность и внешность сферой единичного и случайного, Фейербах пытается доказать, что между разумом и чув-

* — нет ничего в интеллекте и т. д., *кроме самого интеллекта. Ред.*

ствами нет принципиальной разницы. Ленин отмечает знаком «NB» мысли Фейербаха: «Разве нет *чувства* тождественности, одинаковости и различия. Разве для моих органов чувств нет разницы между черным и белым, между днем и ночью, между деревом и железом?» [*3*, *29*, 73]. Чувство подтверждает, что нечто есть (бытие). «У разума вообще,— согласно Фейербаху,— нет другой цели и другого назначения, как обобщать данные чувств, чтобы освобождать нас от докучного труда повторения, чтобы предвосхищать, заменять, сберегать чувственный опыт и чувственное созерцание» [*3*, *29*, 73]. В нем же все-таки их различие? Фейербах отвечает: «Чувственное восприятие дает *предмет*, разум — *название* для него» [*3*, *29*, 74]. Фейербах намечает третий вариант решения вопроса (в отличие от Аристотеля и Лейбница): «В разуме нет ничего, чего бы не было в чувственном восприятии, но то, что в чувственном восприятии находится фактически, то в разуме находится лишь номинально, по названию [*там же*]. Bien dit» — [хорошо сказано.— *Ред.*],— пишет об этом Ленин.

Таким образом, взгляд Фейербаха отличается от взгляда Аристотеля, так как для последнего разумное находилось в самой действительности. У Фейербаха это не разум, а реально общее, точнее, одинаковое во многих вещах. Лейбниц рассматривает всеобщность и необходимость как свойство разума, Фейербах — как свойство действительности. Его решение вопроса *номиналистично*: многие отдельные вещи имеют сходный, одинаковый признак, это и есть общее. То, что мы называем общим, есть в *каждом* единичном. Фейербах не всегда видит качественную противоположность между чувственностью и мышлением. А между тем, как говорит Ленин, «диалектичен не только переход от материи к сознанию, но и от ощущения к мысли etc.» [*3*, *29*, 256].

Этот переход — одна из основных гносеологических идей Ленина в «Философских тетрадях». Название, слово, имя не то же, что понятие, как думает Фейербах. Между тем у него сильная тенденция сводить суть дела к слову. Много, говорит Фейербах, толковали о лживости чувств, но очень мало «о лживости языка». По признанию Фейербаха, его «долго водила... за нос всеобщность разума, всеобщность фихтевского и гегелевского Я, пока, наконец, с помощью моих пяти органов чувств я не понял во спасение своей души, что все затруднения и тайны логоса, в

смысле разума, находят разрешение в значении слова! Вот почему слова *Гайма:* «критика разума должна превратиться в критику языка» в теоретическом отношении кажутся мне столь близкими» [*3*, *29*, 75]. Маркс и Ленин проникали в эту проблему намного глубже, находя разрешение всех тайн и затруднений «логоса» в практике.

При всех этих недостатках идея Фейербаха заслуживает серьезного внимания; чувственность, действительно, не только сфера единичного, как думали Гегель, Лейбниц и другие философы. Это касается и вещей и людей. «Всякое человеческое общение основывается на предпосылке одинаковости ощущения у людей» [*3*, *29*, 76]. В своей эстетике Кант уже выдвинул идею о вкусе как некотором виде sensus communis [общее чувство], понимая его как чувственную «*всеобщую сообщаемость* без посредства понятия» [*5*, *5*, 309]. Он говорит о нем кратко и применительно к эстетике. Но несомненно, что «всякое человеческое общение», а не только эстетическое, требует такого sensus communis. Эта сторона дела мало исследована. В гносеологии много писалось и пишется о чувственности как связи объекта и субъекта; не менее важным и интересным является исследование ее как субъект-субъектного отношения. А здесь каждая форма общественного сознания — политика, право, мораль, наука, искусство, религия, философия — есть, как уже говорилось, также форма общественной деятельности — государственно-правовой, научной, художественной, церковно-религиозной, философской. Каждая из них, далее, является определенной формой чувственности, эмоциональности и т. п.; «чувство справедливости», «долга» и «совести», «абстрактная чувственность геометра», «художественный образ», «представление», «интуиция» и т. д.— такие формы имеет развитая чувственность.

Интересно, что, как правило, в сознании все они зафиксированы как *субъективные* формы, а не объективные свойства вещей. Так, «представление» воспринимается как созерцание, но не как предмет его; художественный образ — как психическое, субъективное образование, хотя он есть также предмет (скульптура, картина, храм и т. д.). Это объясняется слабой исследованностью чувственного в плане деятельности, человеческого общения.

Надо заново продумать всех сенсуалистов — Бекона, Локка, Гельвеция, Фейербаха и др. Они много занимались

этим вопросом, но *односторонне*, в плане гносеологии; здесь же надо исследовать практический аспект проблемы *.

Большой интерес представляют мысли Фейербаха по вопросу о соотношении априорных и апостериорных знаний. Как известно, одной из важных причин учения об априорном было ограниченное понимание субъекта: именно в качестве субъекта выступал у Лейбница, Канта и других *единичный индивид*. А последний неизбежно воспринимает предшествующее знание как дело разума, а не дело опыта. Отдельный человек воспринимает, скажем, геометрию Эвклида не в процессе ее возникновения и развития из опыта, а как готовое, независимое от опыта знание, изложенное дедуктивно. Одна теорема выводится из других теорем, а те — из третьих и т. д., вплоть до аксиом, не требующих доказательства и выведения. То же — в философии. Необходим исторический подход к процессу познания, чтобы преодолеть априоризм. Ибо последний есть *результат* познания, взятый как раз вне движения, вне процесса.

Фейербах пытался дать правильное решение этого вопроса. Ленин выписывает большой отрывок из «Лейбница», в котором оно дается: «Но, конечно, то, что для человека является *апостериорным*, для философа *априорно*; ибо раз человек собрал данные опыта и объединил их в общих понятиях, он, естественно, в состоянии высказывать «синтетические суждения a priori». Поэтому то, что для более раннего времени было *делом опыта*, в более позднее время становится *делом разума...*» На полях Ленин пишет: «насмешка над Кантом» [*3*, *29*, 71]. Фейербах прав. Мышление, не обращаясь к опыту, имеет дело с всеобщими и необходимыми, «чистыми» понятиями, *потому что* они *уже сформировались*, являются готовым продуктом познания. Чтобы вскрыть их опытное происхождение, надо обратиться, во-первых, к человеческой практической деятельности, которая их формировала, и, во-вторых, к истории их возникновения и развития. Фейербах далее резюмирует: «Таким образом, лишь с точки зрения истории

* В философских работах Г. Гейне «К истории религии и философии в Германии» (1833), «Романтическая школа» (1834) и других уже изучался сенсуализм (эллинство) и спиритуализм (назарейство) в социальном плане. К этому вопросу обращались и утописты-социалисты.

человечества может быть дан положительный ответ на вопрос о происхождении идей» [*3, 29,* 72]. Человечество как субъект познания и деятельности — это именно ключ к пониманию априоризма. История отдельного индивида, гносеологическая робинзонада не могут объяснить возникновения общих понятий. С точки зрения отдельного человека они неизбежно выступают сверхопытными. Этим выясняется также и «рациональное зерно» априорности для отдельного человека; сформировавшиеся до него общие и необходимые понятия *не являются делом его опыта*, он их усваивает с языком и культурой как формами, имеющимися налицо в окружающем его обществе. Всеобщие понятия, категории являются результатом также всеобщей, *общественной* деятельности, а процессом познания здесь выступает *история* общества. В развитии поэтому апостериорное, как верно говорит Фейербах, превращается в априорное (неопытное). Так, созданные Евклидом «Элементы» в течение средних веков и нового времени были сверхопытны, вовсе не выводились из опыта и, наоборот, открытия Лобачевского, Римана, Эйнштейна и др. вновь превратили геометрию в опытную науку. Так что мы имеем здесь дело с относительными моментами, сторонами познания.

С точки зрения «истории человечества» устраняются и другие «абсолюты», к числу которых принадлежит и субъективный идеализм. Из работы Фейербаха Ленин выписывает следующие слова о слабости идеализма: «Несомненно, что сознание первично; но оно первично только для меня, а не само по себе». Для «моего сознания *я существую потому, что я сознаю себя*; но с точки зрения моего тела *я сознаю себя потому, что я существую*» [*3, 29,* 74], Человек воспринимает себя изнутри, интроспективно и непосредственно как сознающее, волящее, мыслящее существо. Но извне, с позиции других людей, общества он выступает как существо прежде всего материальное, чувственное, телесное. Выход в «жизнь» снимает субъективный идеализм.

Согласие с жизнью иногда Фейербах рассматривал как высшую точку зрения в теории познания. В этом плане идеи Фейербаха были использованы Лениным для борьбы против идеализма махистов. Ленин многократно ссылается на Фейербаха во многих своих произведениях. Обратимся еще раз к ленинскому анализу фейербаховского понимания практики. В «Материализме и эмпириокритицизме»

в § «Критерий практики в теории познания» Ленин критикует разрыв теории и практики и в подтверждение своей мысли ссылается на Фейербаха. Последний критикует Фихте за то, что он принимает ощущения за действительные предметы. Но это можно приравнять к вопросу: «есть ли другой человек мое ощущение или наши отношения на практике доказывают обратное?». Правда, идеалисты тоже признают других людей, вещи и т. д., но это для них точка зрения жизни, а не спекуляции (теории познания). Ленин цитирует слова Фейербаха: «В том-то и состоит *коренная ошибка идеализма*, что он ставит и разрешает вопрос об объективности и субъективности, о действительности или недействительности мира *только с теоретической точки зрения»* [*3, 18,* 145]. Основной же должна быть «точка зрения жизни». Однако эта мысль не стала основным принципом Фейербаха, практическую деятельность он не рассматривал как сущность человека.

Человек Фейербаха есть *часть природы*, физическое, чувственное, материальное существо. Берется этот человек вне материальной практической деятельности человечества. Единственная деятельность, достойная его,— *созерцание.* Все это называется антропологическим принципом в философии. Он свойствен не только Фейербаху. Н. Г. Чернышевский написал работу «Антропологический принцип в философии», в которой доказывает, что человека надо изучать методами естествознания. И это верно. Но этого мало для понимания его. Медицина, анатомия, физиология и т. д. не могут нам объяснить борьбы классов, существования государства, религии, философии и многого другого. Человек вышел *из природы*, есть природное существо, и к нему применимы биологические и тому подобные методы. Но он вышел из природы и уже не есть только природа. Он противостоит ей. Антропологизм схватывает лишь одну сторону дела. Ленин отметил мысль Фейербаха: «„Я ведь определенно,— писал Фейербах,— на место бытия ставлю природу, на место мышления — человека“ т. е. не абстракцию, а конкретное — — — die *dramatische* Psychologie» [*3, 29,* 64]. Но ясно, что бытие шире, нежели природа: кроме нее есть *общественное* бытие. Ленин, проанализировав множество текстов, заключает. «Вот почему *у з о к* термин Фейербаха и Чернышевского „антропологический принцип“ в философии. И антропологический принцип и натурализм суть лишь неточные, слабые описания *м а т е -*

р и а л и з м а» [*там же*]. Но только в общефилософском плане. В плане истории натурализм — это полный идеализм.

Известны классические слова Маркса: «Поскольку Фейербах материалист, история лежит вне его поля зрения; поскольку же он рассматривает историю — он вовсе не материалист. Материализм и история у него полностью оторваны друг от друга» [*1, 3,* 64]. Если с этой точки зрения сравнить ленинские конспекты Гегеля и Фейербаха, обнаруживается большая разница. В «Науке логики», в «Лекциях по истории философии» Ленин часто отмечает зачатки исторического материализма, приближение Гегеля к истмату, причем отмечаются идеи очень крупные (роль практики в жизни общества, значение орудий труда, противоречия истории, роль великих личностей, полярность бедности и богатства, причины падения Лакедемона, свобода и необходимость и т. д.). «Зародыши исторического материализма» у Фейербаха сводятся к паре совершенно тощих понятий о различии природного и гражданского мира, да о роли эгоизма в общественной, семейной и прочей жизни [см. *3, 29,* 53, 55, 58]. В этом-то и сказывается *узость* антропологического материализма.

Такой недостаток был свойственен, впрочем, не только Фейербаху, но и многим другим людям того времени. Достаточно прочесть «К истории религии и философии в Германии», «Романтическую школу» и другие сочинения Г. Гейне, чтобы в том убедиться. Основные полярности всей истории у Гейне — «эллинство» и «назарейство» — цветущая плоть и монашеский аскетизм. Это, конечно, очень поверхностно, *абстрактно.* Но борьба Гейне за уничтожение пут, налагаемых нищетой, голодом и т. д. на человеческое существо, была прогрессивна в то время и во многих пунктах соприкасалась с научной теорией Маркса. То же видим у Фейербаха. «Пусть нашим идеалом будет не кастрированное, лишенное телесности, отвлеченное существо, а — цельный, действительный, всесторонний, совершенный, образованный человек» [*3, 29,* 56].

Ленин делает к этому важное примечание: «*И д е а л* **Михайловского** лишь вульгаризированное повторение этого идеала передовой буржуазной демократии или революционной буржуазной демократии» [*там же*]. Поэтому при всей его ограниченности мы не должны забывать исторической прогрессивности *исторического антропологизма* Фейербаха, Гейне и других мыслителей.

Верно, как говорит Ленин, что «Фейербах не понял революции 48 г.» [*3, 29,* 43]. Но исторический натурализм его более прогрессивен, нежели натурализм буржуазных философов XVII—XVIII в. Многие из этих философов, нападая на религию, в то же время *оставляли бога* для народа как моральную узду. «Если бы бога не было, его надо было бы выдумать»,— говорил Вольтер. Имелось в виду: для «черни». Вывод Фейербаха — «бога нет» — должен стать достоянием *всех*. В. И. Ленин с одобрением выписывает его мысль: «Довольно с нас как философского, так и политического идеализма; мы хотим теперь быть политическими материалистами» [*там же*].

Разумеется, никакого исторического материализма здесь нет. Речь идет о раскрепощении «плоти». Фейербах полагал, что причина физических, телесных страданий человека — религия. Это она всегда призывала к подавлению чувственности и полноты жизни. Фейербах думает, что для освобождения человека от рабства надо уничтожить религию. «Я гроша не дам за такую политическую свободу, которая оставляет человека рабом религии» [*3, 29,* 54]. В отличие от буржуазных философов XVIII в., Фейербах — демократ, представитель «революционной буржуазной демократии». Поэтому в отрицании религии он идет дальше своих предшественников. Фейербах — вершина атеизма до Маркса. Это — следствие большой прогрессивности, демократичности его общественных воззрений.

Место учения Фейербаха в истории мысли нового времени видно из отношения Фейербаха к материализму XVII—XVIII в. в.

Известно, что все представители немецкой классической философии были противниками механицизма. Кант уже в докритический период (1755 г.) заметил, что механика имеет границы в объяснении возникновения органических явлений. Это замечание выросло в целую теорию «телеологической способности суждения». Правда, Кант не смог правильно очертить эти границы, но его заслуга в сознательной формулировке проблемы. Идеалистический вариант ее решения дан в натурфилософии Шеллинга и Гегеля.

Значительные заслуги в деле критики механистического материализма принадлежат Фейербаху. По поводу философии XVII в. он пишет, что «эта чисто механическая

точка зрения на природу соответствовала не только духу Декарта, но вообще духу его времени и даже последующей эпохи; и в связи с этим, если даже не учитывать других, более глубоких причин, исторически вполне оправдано то, что первые революционные открытия в области естественных наук преимущественно затрагивали лишь сферу астрономии и математической физики и что поэтому количество стало расцениваться мыслителями как абсолютная реальность, как единственный принцип познания природы» (*11*, *2*, 149). Ту же мысль он развивает в изложении системы Гоббса и других философов, проводит ее относительно учений XVIII в.

Остановимся на этом подробней, чтобы четче обрисовать позицию немецкого философа.

В философской литературе установившейся является характеристика материализма XVII—XVIII вв. как механистического. Это одна из его основных черт. Она, действительно, как говорит Фейербах, объясняется тем, что философия той эпохи в значительной мере определялась такими наиболее развитыми в то время науками, как математика и механика. Общеизвестно, что не только в работе Ламеттри человек рассматривается как машина, но и вся действительность, систематически описанная в «Системе природы» — «машинообразна».

Можно далее, однако, сказать, что и другие философские течения имели в известной мере механистический характер. Так, механистическим является дуализм Декарта, что подчеркивал и Фейербах в своей «Истории новой философии». Это касается почти всех сторон философии Декарта — учения о теле, которое он наделяет только протяженностью и перемещением в пространстве, измеряемым количественно; понятия рефлекса, толкования органической жизни («Животное есть машина»). Способ его мышления ориентирован на математику, в которой он занимает видное место, являясь творцом аналитической геометрии.

Аналогично обстоит дело с пантеизмом Спинозы. Его «Этика» изложена «геометрическим методом», движение он понимает как механическое перемещение тел, считая его не атрибутом, имманентным свойством субстанции, а модусом, хотя и бесконечным. Его учение о причинности и необходимости по сути то же, что и «лапласовский детерминизм».

Значительными являются элементы механицизма и в идеализме этого времени. Они заметны в философии Беркли, хотя он и был противником общих понятий: его «комплексы ощущений» есть внешнее соединение разных «идей» — красного, теплого и т. д. Примером этого рода является также синтетический метод Фихте: по его учению соединение противоположностей есть их частичное уничтожение, частичное сохранение, что, как он заключает, предполагает их количественную делимость.

Таким образом, в известные периоды развития закономерным является господство количественного, механико-математического подхода к изучению действительности. Оно приходит на смену качественному анализу. Философским учением нового времени, в котором раздвоение этих двух подходов представлено совершенно наглядно, есть сенсуализм Локка, его теория первичных и вторичных качеств. Первичные — это механические свойства вещей, подлежащие математической обработке; вторичные — это свойства, изучаемые качественно. Согласно Локку, первые объективны, вторые — субъективны. Это — отражение того факта, что механико-математические науки проникают глубже в постигаемый предмет, чем качественное описание, которое имеет дело с непосредственно-воспринимаемыми цветами, звуками и т. д. В учении Локка о двух видах качеств представлены два уровня познания действительности — качественный и количественный. Вообще, это различие имеется уже у Гоббса, хоть оно и не сформулировано так четко.

Отмеченное движение познания (и движение социально-исторической действительности, которая детерминирует его) от качества к количеству — не случайность, а общая закономерность, тенденция развития. Она прослеживается и в античности. Так, на смену качественной натурфилософии ионийцев пришла математическая натурфилософия пифагорийцев и Платона («Тимей»). В эпоху Возрождения вслед за описательным познанием природы у Телезио, Ванини и др. идет математическое познание ее в работах Галилея, Кеплера и т. д. Интересно, что в философии Кузанского, стоящего на границе средних веков и нового времени, имеется много элементов математического характера. То же касается Р. Бэкона. Эти пограничные фигуры как бы символизируют коренное различие средневековья, когда имелись только зачатки наук, и нового времени. Названная

последовательность имеет закономерный характер потому, что в общем процессе познания сначала познается качество, потом — количество. Поэтому и в диалектической логике, которая в категориях воспроизводит этот процесс, качество предшествует количеству, как видно в основной работе Гегеля.

Важно отметить, что качественный подход к познанию действительности преобладал в системах сенсуализма, количественный — в системах рационализма. Последнее очевидно в учениях крупнейших рационалистов нового времени — Декарта, Спинозы, Лейбница.

Исходя из этого, изложение истории философии нового времени требует сначала представления линии сенсуализма, потом — рационализма.

Какое место в этом процессе занимает материализм Фейербаха? Немецкий философ в своих историко-философских работах, как мы видим, отрицательно относится к механистическому материализму. Ему ближе Бэкон, нежели Гоббс или Декарт. Оба ошибались, полагает Фейербах, правда, «не в том, что они делали движение принципом определения и разделения материи и вместе с тем принципом самих вещей, а в том, что они *особенное*, механическое, лишь математически определяемое движение возвели во всеобщий принцип» [*11*, *1*, 143]. Фейербах считает неправильной такую абсолютизацию потому, что она не давала возможности познать качественную природу вещей. Пока исключительно господствовали математические воззрения, не могло быть верного понимания жизни, природы качества, физических явлений. «Математик должен считать механическое движение всеобщим принципом, природу — машиной, иначе он не может ее математически конструировать. Качество, которое как раз одушевляет природу, физическое, которое вносит в нее огонь жизни, представляет для количественного воззрения на природу нечто упраздненное, идеальное, простую акциденцию, нереальное; и сама жизнь представляется для такого воззрения лишь машиной, назовем ли мы ее гидравлической или иначе» [*11*, *1*, 143—144]. Эту черту Фейербах подчеркивает, анализируя взгляды философов XVII в. (Декарта, Гоббса). Но она, как известно, наличествует и в учениях XVIII в. Ленин в работе «Карл Маркс» писал, что «этот материализм был «преимущественно механическим», не учитывая новейшего развития химии и биологии»... [*3*, *26*, 53]. В от-

личие от этого, по учению Фейербаха, новая философия превращает человека, включая и природу как его базис в единственный универсальный и высший предмет, «превращает, таким образом, антропологию, в том числе и физиологию в универсальную науку» [11, 1, 202].

Из положений Фейербаха видно, что сам он, будучи противником механицизма, склоняется к качественной точке зрения на действительность. Однако чисто качественная точка зрения, очевидно, была возвратом к пройденной ступени развития. Так же возвратом назад к механистическому материализму был бы чисто количественный подход к явлениям действительности и сознания. Каковы здесь были возможности движения вперед? Этих возможностей обрисовывается несколько.

Во-первых, если иметь в виду последовательность развития форм движения материи, то за механической ближайшими являются физическая, химическая и органическая. Ни одна из них не стала основанием для развития типа философского мышления. Были (и есть) философские вопросы физики, но не было физического и химического материализма (лишь в XX в. неопозитивисты выдвинули принцип «физикализма», требующий все объяснять с физической точки зрения. Однако это требование не получило распространения). На основе и внутри этих конкретных наук развился естественнонаучный, но не философский материализм. Возможно, что это объясняется меньшей степенью общности этих форм движения по сравнению с механической.

Во-вторых, если следовать за логикой познания, то за качеством и количеством следует мера, затем сущность. Однако и на этом пути мы не видим каких-либо особенных форм философии. Гегель выдвигал идею о философии природы как науки о мерах, но эта идея до сих не реализована.

В-третьих, можно было, оставаясь на качественной точке зрения, изменить объект, содержание познания.

Это и сделал Фейербах. Превратив антропологию в универсальную науку, он в известной мере, как мы уже подчеркивали, наполнил сенсуализм социальным содержанием, а основным объектом своего учения взял не тело (как Гоббс или Декарт), а человека, существо, которое стоит, так сказать, на границе природы, будучи двойственным, природно-историческим существом. В этом смысле и мате-

риализм Фейербаха имеет *переходный* характер: его предмет — высший продукт всей материи, однако исследуется он у Фейербаха преимущественно с природной стороны. Это соединение природного и человечного получило название антропологического материализма. Он есть разновидность «натуралистического материализма» (термин Маркса [см. *1*, *46(1)*, 46]. Если рассматривать познание в целом, то в домарксистской философии более развитой формой материализма, нежели фейербаховский, являются учения революционных демократов. Если же иметь в виду те учения, которые оказали влияние на Маркса и Энгельса, то антропологический материализм есть высшее развитие домарксовского материализма. Поэтому Ленин в своей критике махизма постоянно обращается к Фейербаху и говорит о «школе Маркса, Энгельса, Фейербаха». «Узость» антропологического принципа, как и другие недостатки фейербаховского материализма, были преодолены в ходе создания диалектико-исторического материализма.

* * *

Намечая «те области знания, из коих должна сложиться теория познания и диалектика», В. И. Ленин включил сюда историю философии и отдельных наук, историю умственного развития ребенка и животных, также историю языка и присоединением психологии и физиологии органов чувств [см. *3*, *29*, 314]. Эту обширную программу В. И. Ленин резюмировал в словах: «история познания вообще» и, более широко, «вся область знания», включающая, помимо прошлой истории, современное развитие науки.

В. И. Ленин дал блестящие образцы анализа современной ему науки (например, анализ революции в естествознании), и уделял большое внимание изучению истории диалектики и теории познания с целью дальнейшей разработки проблем, поставленных практикой общественного развития и развитием науки.

Продолжение дела В. И. Ленина, дальнейшая реализация программы философских исследований, намеченной им — одна из важнейших задач, стоящих перед философской наукой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, 2 изд.
2. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, М., 1956.
3. Ленин В. И. Полное собрание сочинений.
4. Ленин В. И. Конспект «Переписки К. Маркса и Ф. Энгельса 1844—1883 гг.», 2 изд., М., 1968.

5. Кант И. Сочинения в 6 томах. М., 1963—1966.
6. Фихте И. Г. Назначение человека. Спб., 1906.
7. Фихте И. Г. Избранные сочинения, т. I., М., 1916.
8. Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма. М., 1936.
9. Гегель Г.-В.-Ф. Сочинения, т. 1—14, М., 1929—1958.
10. Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2 томах. М., 1955.
11. Фейербах Л. История философии, т. 1—3. М., 1967.

12. Бакрадзе К. С. Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1958.
13. Булатов М. О. Марксова критика гегелівської теорії протиріччя.— «Проблеми філософії», № 13, К., 1969.
14. Кедров Б. М. Единство диалектики логики и теории познания. М., 1963.
15. Копнин П. В. Введение в марксистскую гносеологию. К., 1966.
16. Ойзерман Т. И. Ленинские принципы научной критики идеализма.— «Вопросы философии», 1970, № 2.
17. Плеханов Г. В. Избранные философские произведения, т. 1., М., 1956.
18. Черкесов В. И. Материалистическая диалектика как логика и теория познания. М., 1962.
19. Шинкарук В. И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. К., 1964.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ 3

ЛЕНИНСКИЕ ПРИНЦИПЫ КРИТИКИ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ 5

КАНТ И ФИХТЕ 40

ГЕГЕЛЬ 70

ВОПРОСЫ ЛОГИКИ И ДИАЛЕКТИКИ 70

О «Науке логики» Гегеля 70

Диалектические принципы построения систем знания 89

Диалектика и материализм 98

АНАЛИЗ ПРОЦЕССА ПОЗНАНИЯ 118

Соотношение теории познания, логики и диалектики в работах Маркса, Энгельса, Ленина 119

Соотношение теории познания, логики и диалектики в работах Гегеля 137

Понятие цели и идеи 155

Об истине 178

Понятие деятельности в немецкой классической философии 194

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ 210

Основные черты ленинской историко-философской концепции 210

Критический анализ историко-философской концепции Гегеля 227

ФЕЙЕРБАХ 249

ЛИТЕРАТУРА 270

Михаил Александрович Булатов

ЛЕНИНСКИЙ АНАЛИЗ
НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ
Логико-диалектические
и историко-философские проблемы

Печатается по постановлению
ученого совета Института философии АН УССР

Редактор *Р. И. Ленчовский*
Художественный редактор *Р. И. Калыш*
Оформление художника *В. М. Рымаря*
Технический редактор *Т. С. Мельник*
Корректор *В. Я. Булах*

Сдано в набор 13.XI. 1973 г. Подписано в печать 16.V. 1974 г. БФ 02339. Зак. 4-1412. Изд. № 38. Тираж 4400. Бумага № 1. 84×108$^{1}/_{32}$. Усл. печ. листов 14,28. Учетно-издат. листов 15,2. Цена 1 р. 12 коп.

Издательство «Наукова думка», Киев, Репина, 3

Отпечатано с матриц Головного предприятия республиканского производственного объединения «Полиграфкнига» Госкомиздата УССР, г. Киев, ул. Довженко, 3 на Харьковской книжной фабрике «Коммунист» республиканского производственного объединения «Полиграфкнига» Госкомиздата УССР, г. Харьков, ул. Энгельса, 11.

1р.12к.

М.А.БУЛАТОВ